अध्यास

शरत्कुमार भट्टराई

अभ्यास

ग्रन्थको नाम	:	अध्यास
लेखक	:	श्रीशरत्कुमार भट्टराई
सर्वाधिकार	:	@ लेखकमा सुरक्षित
प्रकाशक	:	श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष विजयचोक, प्रयागमार्ग, बत्तीसपुतली–९, काठमाडौं फोन : ४११००५८
प्रकाशन मिति	:	शुभविजयादशमी, २०६९
प्रकाशित सङ्ख्या	:	३०० प्रति
मूल्य	:	रु. १५०।–
कम्प्युटर सेटिङ्ग	:	श्रीखड्गप्रसाद खनाल
मुद्रक	:	पिग्मा प्रिन्टर्स एण्ड सप्लायर्स सरस्वतीनगर, काठमाडौं ।

अध्यास, अध्यासको भामतीटीका,
चतु:सूत्रीशाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवादका
साथै डा. स्वामी रामानन्द गिरिज्यूको
सारगर्भित अध्यासस्वरूपविवेचनद्वारा
समलङ्कृत

प्रकाशकको भनाइ

यस कोषले आफ्नो स्रोत र साधनले भ्याएसम्म आध्यात्मिक विषयका अझ त्यसमा पनि विशेषरूपमा भक्ति र ज्ञानका विषयमा विभिन्न विद्वान् लेखकहरूले लेख्नुभएका ग्रन्थहरूको प्रकाशन गर्दै आएको छ । यसैक्रममा श्रीशरत्कुमार भट्टराईले लेख्नुभएका केही ग्रन्थहरू पनि कोषले प्रकाशन गर्दै आएको छ । ती कृतिहरूमध्ये २०६३ सालमा ज्ञान र भक्ति, २०६४ सालमा रासपञ्चाध्यायी, २०६५ सालमा ब्रह्मसाक्षात्कार, २०६७ सालमा ब्रह्मसूत्रसार र उपनिषत्सार, २०६९ सालमा परमसत्य, श्रीकृष्णाय वयन्नुमः र अध्यास समेत ग्रन्थहरू प्रकाशन गर्न पाएकोमा कोषलाई खुशिलागेको छ ।

यो अध्यास ग्रन्थ जिज्ञासु मुमुक्षुहरूका लागि अत्यन्त पठनीय हुनेछ भन्ने यस कोषले ठानेको छ। किनभने यो अत्यन्त बुझ्न कठिन विषय हो। यो नबुझीकन वेदान्तका अरू कुनै पनि कुरा नबुझिने भएको हुँदा जिज्ञासु मुमुक्षुहरूले यो पढ्नु अत्यन्त आवश्यक देखिन्छ । यस्ता महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरूको प्रकाशनको अभिभारा यस कोषले लेखकबाट पाएकोमा यो कोष लेखकप्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट गर्दछ । अतः यो ग्रन्थ सबैका लागि सङ्ग्रहणीय र पठनीयसमेत हुनेछ भन्ने कोषले ठानेको छ । ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु ।

शुभविजयादशमी, २०६९ | श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष

शुभसम्मति

श्रीशरत्कुमार भट्टराईज्यूको अध्यास, अध्यासको भामतीटीका र चतु:सूत्री शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद एक वर्ष पहिले प्रकाशित भएको कुरा पाठकहरूलाई विदितै छ ।

अहिले श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोषबाट सङ्क्षेपीकरण र परिमार्जन समेत गरिएको यो ग्रन्थ फेरि प्रकाशित हुनलागेकोमा मलाई ज्यादै खुशिलागेको छ । मित्रराष्ट्र भारतमा जसरी संस्कृतका ग्रन्थहरूको हिन्दीमा अनुवाद गरी प्रकाशित गरेको पाइन्छ । प्रकाशित ग्रन्थहरूको अध्ययन गर्ने पाठकहरूको सङ्ख्या पनि त्यतिकै मात्रामा बढिरहेको भारतमा पाइन्छ । किन्तु नेपालमा भने संस्कृतका ग्रन्थहरूको नेपाली भाषामा अत्यन्त कममात्रामा अनुवाद भएको देखिन्छ । त्यसैगरी प्रकाशित ग्रन्थहरू किनेर अध्ययन गर्ने पाठकहरूको सङ्ख्या पनि अत्यन्त कममात्रामा पाइन्छ । त्यसमा पनि वेदान्त ग्रन्थहरूको अध्ययन गर्ने पाठकहरू पाउनु त अत्यन्त नै दुर्लभ कुरा हो । यस्तो परिस्थितिमा पनि विद्वान् श्रीशरत्कुमार भट्टराईज्यूको प्रयास भने अत्यन्त प्रशंसनीय देखिन्छ । उहाँका सफल लेखनीबाट प्रतिवर्ष वेदान्तका दुईचारओटा ग्रन्थहरू प्रकाशित भएका देखिन्छन् ।

त्यस्तो लेखक मात्र सफल लेखक मानिन्छ, जो स्वान्त:सुखाय लेख्नमा प्रवृत्त हुन्छ । तुलसीदासले तुलसीकृत रामायण स्वान्त:सु-खायका लागि लेखेका हुन् । भानुभक्तले अध्यात्मरामायणको नेपाली अनुवाद पनि स्वान्त:सुखायका लागि नै गरेका हुन् ।

सफल लेखकलाई एउटै समर्पित पाठक पाए पनि पर्याप्त हुन्छ। त्यस्तो एउटा पाठक पनि उनको ग्रन्थप्रकाशनकालमा नभएर भविष्यमा पृथ्वीको कुनै कुनामा कहीँ जन्मन्छ भने पनि त्यो लेखकलाई स्वीकार्य छ। यस सम्बन्धमा संस्कृतका महाकवि भवभूतिले भन्नुभएको छ – "उत्पस्यति हि मम कोऽपि समान धर्मा कालो ह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी" अर्थात् यद्यपि यस समयमा मैले लेखेको कुरा बुझ्ने कुनै पनि पाठक यस पृथ्वीमा छैन, तथापि म मेरा मनमा लागेका कुरा लेख्दैछु, किनकि पृथ्वी विशाल छ, यस्तो विशाल पृथ्वीको कुनै कुनामा भविष्यमा मेरो विचारसँग विचार मिल्ने कुनै व्यक्ति अवश्य जन्मने छ र उसले मेरो कुरा अवश्य बुझ्नेछ भन्ने आशाले म मेरा मनमा आएका विचारहरू पोख्नका लागि प्रवृत्त भएको छु।

ग्रन्थ लेख्ने लेखकमा यस्तो उत्साह नभएसम्म कुनै पनि ग्रन्थको जन्म हुन सम्भव छैन। यस्तो अदम्य उत्साह मैले विद्वान् श्रीशरत्कुमार भट्टराईज्यूमा पाएको छु।

श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोषबाट प्रकाशित हुन लागेको अध्यास, अध्यासको भामती टीका र चतुःसूत्री शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवादले पाठकहरूको हृदयमा विशेष प्रभाव पार्न सकोस् र यसैगरी उहाँको सफल लेखनीबाट अरू पनि वेदान्तका ग्रन्थहरू बारम्बार प्रकाशित हुँदै जाउँन् भन्ने शुभकामनाका साथ आफ्नो लेखनीलाई यहीँ विश्राम दिनचाहन्छु।

शङ्कराचार्यमठ
देवपत्तन, पशुपति, काठमाडौं।
मिति : २०६९ शुभविजया

डा. स्वामी रामानन्द गिरि

अद्वैतवेदान्तदर्शनसम्मत

अध्यासस्वरूपविवेचन

पूर्वीयदर्शनहरूमा सर्वोत्कृष्ट दर्शनका रूपमा अद्वैतवेदान्तदर्शन स्वीकृत छ। ब्रह्म सत्य र जगत् मिथ्या प्रतिपादन गर्ने आध्यात्मिक दर्शनले जीव र ब्रह्मको ऐक्यबोधमा विशेष जोड दिन्छ। जीव र ब्रह्मको ऐक्य साक्षात्कारद्वारा नै जीवनमा दुःखको आत्यन्तिकनिवृत्ति र परमानन्दको प्राप्तिरूप मुक्ति मिल्दछ भन्ने वेदान्तदर्शनको मूल निष्कर्ष हो। जीवको असली स्वरूप ब्रह्म भए पनि अज्ञानका कारण जीव दुःखका भुमरीमा परिरहेको छ। अज्ञानमूलक अध्यासका कारण नै जीवले सत्, चित् र आनन्द स्वरूप आफ्नो असली स्वरूपलाई बिर्सिएर आफूमा कर्तृत्व, प्रमातृत्व र भोक्तृत्व धर्मको आरोप गरिरहेको छ। त्यसैले अध्यास निवृत्ति गर्नुपर्छ भन्ने वेदान्तदर्शनको आग्रह हो। एउटा वस्तुमा अर्को वस्तुको आरोप नै अध्यास हो भन्ने वेदान्तदर्शनले अध्यासको स्वरूप, अध्यासको कार्य आदिका बारेमा विस्तृत विवेचन गरेको छ। वेदान्तदर्शनले प्रतिपादन गरेको अध्यासको स्वरूपविवेचन गर्दै त्यसका भेदको सङ्क्षिप्त विवेचन 'यथाधीतिस्तथामतिः' यहाँ प्रस्तुत गरिन्छ।

'अधिकृत्य आस्ते वस्त्वन्तरं अधिकृत्य प्रकाशते' यसप्रकारको व्युत्पत्तिद्वारा निष्पन्न अध्यास शब्दले एउटा वस्तु अर्को वस्तुमा प्रकाशित भएर देखापर्छ भन्ने अर्थ प्रकट गर्दछ। यसै व्युत्पत्तिलभ्य अर्थलाई समेट्दै शङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात अध्यासभाष्यमा यसप्रकार अध्यासको लक्षण प्रदर्शित गर्नुभएको छ – 'अतस्मिन् तद्बुद्धिः, इति।' जस्तै डोरीमा सर्पको प्रतीति। सर्प नभएको डोरीमा सर्पको दर्शन हुनु अतस्मिन् तद्बुद्धिरूप अध्यास हो। त्यसै गरी चेतन आत्मामा देह र देहधर्म अर्थात् स्थूलत्व, कृशत्व,

सुखित्व, दुःखित्वादिको व्यवहार हुनु तथा जड देहमा चेतन आत्मा र आत्मधर्मको बोध हुनु अध्यास हो । यही अध्यासका कारण नै सत्य आत्मा र अनृत अनात्माका बीच मिथुनीकरण भएर आत्मा र अनात्माको परस्पर विवेक नभएकाले अहम् इदम् र मम इदम्को व्यवहार भएको छ ।

अध्यासका लागि प्रकाशमानसत्ताको आवश्यकता पर्छ । देहेन्द्रियादि अनात्माको प्रकाशमानता स्वीकार्दा सत्यत्वापत्ति हुन्छ भने अप्रकाशमानता स्वीकार्दा अध्यास सम्भव हुँदैन । किनभने प्रकाशमान वस्तु सत् भएकाले त्यसको अनृतत्व सिद्ध हुँदैन अनि सत्यानृतमिथुनीकरणलक्षण भएको अध्यास आत्मा र अनात्मामा सम्भव हुँदैन । अप्रकाशमानता स्वीकार गर्ने हो भने कैल्यै पनि अप्रकाशित अर्थात् अप्रतीत रजतको आरोप जसरी शुक्तिमा गर्न मिल्दैन, त्यसैगरी आत्मा र अनात्माको अध्यास पनि सम्भव हुँदैन भन्ने शङ्का पूर्वपक्षका रूपमा उपस्थित हुन्छ ।

प्रस्तुत शङ्का समाधानार्थ उत्तरपक्षका रूपमा वेदान्तदर्शनको आशय यस्तो छ – प्रकाशमानत्व नै सत्त्व भन्ने सम्भव छैन । प्रकाशित वा प्रतीत हुँदैमा सत्य स्वीकार्दा मरुभूमिमा प्रकाशित अर्थात् प्रतीत हुने जल पनि सत्य भएर तिर्खा मेटिनु पर्ने हुन्छ, त्यो त सम्भव छैन । त्यस्तै देहेन्द्रियादिमा प्रकाशमानता भए पनि सत्यत्वसिद्धि सम्भव हुँदैन । असत् देहादिको प्रतीति नै हुँदैन भन्ने शङ्का समाधानका लागि वेदान्तसिद्धान्तमा देहादि अत्यन्त असत् होइनन् । सत् र असत्देखि भिन्न अनिर्वाच्य भएकोले प्रतीति सम्भव छ । जसरी सत् प्रकाशित हुन्छ त्यसैगरी अनिर्वाच्य पनि प्रकाशित हुन्छ । यसरी अत्यन्त विलक्षण स्वभाव भएका दुई धर्मी सत् आत्मा र अनृत अनात्माका बीच इतरेतराविवेकका कारण परस्पर अध्यास भएको देखिन्छ । यसप्रकार शङ्कराचार्यबाट प्रदर्शित भएको एउटा वस्तुलाई अर्को रूपले जान्नु भन्ने अर्थ दिने

"अतस्मिन् तद्बुद्धिः" अध्यासको लक्षण निर्दुष्ट एवम् समीचीन सिद्ध हुन्छ ।

आचार्य शङ्करले ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात भाष्यमा नै अध्यासको अर्को लक्षण यसरी गर्नुभएको छ – "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टा-वभासः इति" "अवभास" यो मात्रै सङ्क्षिप्त लक्षण र "स्मृतिरूप परत्र पूर्वदृष्टावभास" यो विस्तृत लक्षण हो भनेर आचार्य भामतीपति वाचस्पति मिश्रले आफ्नो भामतीटीकामा विवेचन गर्नुभएको छ ।

अवभास भनेको प्रतीति हो, बोध हो, प्रकाश हो । 'अवभासः अध्यासः' मात्रै भन्दा पनि (क) ज्ञानाध्यास र (ख) अर्थाध्यास दुवै सम्भव छ । शुक्तिज्ञानमा रजतज्ञानको अवभास हुनु ज्ञानाध्यास हो भने शुक्ति विषयमा रजतको अवभास हुनु अर्थाध्यास हो । यो शुक्ति नै हो भन्ने यथार्थज्ञान भएपछि रजत हो भन्ने भ्रमात्मकज्ञान स्वतः नष्ट हुन्छ । ज्ञानको मिथ्यात्व निश्चय भएपछि त्यस ज्ञानको विषय स्वतः मिथ्या सिद्ध हुन्छ । शुक्तिमा रजतज्ञान मिथ्या सिद्ध भएपछि रजतज्ञानको विषय रजत पनि मिथ्या सिद्ध हुन्छ । त्यसैले 'अवभास' भन्ने अध्यासको सङ्क्षिप्त लक्षण ज्ञानाध्यास र अर्थाध्यास दुवैको द्योतक हो । वेदान्तसिद्धान्त अनुसार अनिर्वचनीय ख्याति प्रदर्शनका लागि यो लक्षण उपयुक्त नभएकाले विस्तृत लक्षणाको आवश्यकता परेको हो । किनभने "लक्षणेन यथा स्वाभिमतवस्तुनः सिद्धिः प्रदर्शनीया तथा पराभिमतवस्तुनो निरा-करणमपि कर्तव्यमिति दार्शनिकी रीतिः ।" त्यसैले विभिन्न ख्यातिहरूको निराकरण गर्दै अनिर्वचनीयख्याति स्थापना गर्ने उद्देश्यले आचार्य शङ्करले यसप्रकारको विस्तृत लक्षणाको उपस्थापन गर्नुभएको देखिन्छ – "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः, इति ।" पूर्वदृष्टस्य अवभासः पूर्वदृष्टावभासः । अध्यास हुनका लागि आरोप्यवस्तु पहिले कतै देखेको र जानेको हुनैपर्दछ । जसले सर्प देखेकै छैन वा जानेकै छैन, त्यसलाई कहिल्यै डोरीमा सर्पको भ्रम

हुँदैन । पहिले कतै जङ्गलमा वा प्वालमा सर्प देखेको हुन्छ, त्यो सर्पको संस्कार अन्तःकरणमा बसेको हुन्छ, त्यसपछि मात्रै अधिष्ठान डोरीको सामान्य अंशको ग्रहण र विशेषांशको अग्रहणबाट सर्पको भ्रम हुन्छ । अध्यास हुनका लागि अधिष्ठानको सामान्यांशको ज्ञान र विशेषांशको अज्ञान हुनुपर्दछ । भनिएको छ – "सामान्यतः ज्ञाते विशेषतः अज्ञाते वस्तुनि भ्रमो भवति ।" त्यसैगरी अधिष्ठानको सर्वथा ज्ञान हुँदा पनि अध्यास अर्थात् भ्रम सम्भव छैन भने सर्वथा अज्ञान हुँदा पनि भ्रम सम्भव छैन । शुक्तिमा रजतको भ्रम हुँदा अधिष्ठान शुक्तिको सर्वथा ज्ञान र सर्वथा अज्ञान भए त्यहाँ रजत भ्रम सम्भव हुने थिएन । त्यसैले शुक्तिको अंशतः ज्ञान र अंशतः अज्ञान हुँदा नै शुक्तिमा रजतको भ्रम देखापर्छ । जस्तै –

शुक्ति [अंशतः ज्ञान – सामान्यांश
अंशतः अज्ञान – विशेषांश

सिपि अर्थात् शुक्तिका आधार भाग र अधिष्ठान भाग गरेर दुई भाग हुन्छन् । जस्तै –

सिपि [आधार भाग – सितत्वभास्वरत्वादि चम्चमाहट
अधिष्ठान भाग – नीलपृष्ठत्रिकोणाकार

शुक्ति या सिपिको यसै आधार अंशलाई सामान्यांश र अधिष्ठान अंशलाई विशेषांश भनिन्छ । शुक्तिमा रजत अर्थात् सिपिमा चाँदीको भ्रम हुनका लागि आधारको ज्ञान हुनुपर्दछ, अधिष्ठानको ज्ञान हुनु हुँदैन । सिपिमा चाँदीको भ्रम हुँदा टिलिक्क टल्कने चम्चमाहट आधार अर्थात् सामान्य भागको ज्ञान भएको छ, जुन सिपिमा मात्रै नभएर चाँदीमा पनि रहेको हुन्छ । चाँदीमा नहुने तथा सिपिमा मात्रै

रहने नीलपृष्ठत्रिकोणाकार अधिष्ठान भागको ज्ञान हुन नसक्ता सिपिमा चाँदीको भ्रम भएको देखिन्छ। यसरी अध्यास हुँदा अधिष्ठानको सामान्यांश नै लिइन्छ, विशेषांश होइन। पूर्वदर्शनजन्य संस्कार नै सामान्यांशद्वारा उद्बोधित भएर पूर्वदृष्ट वस्तुसदृश मिथ्या रजतादि उत्पन्न गर्दछ। पूर्वदृष्ट वस्तु स्वरूपतः सत् भए तापनि तत् सदृश नयाँ आरोपित वस्तु भने अनृत नै हो। यसप्रकार शुक्तिमा देखापरेको रजत सुन र चाँदी व्यापारी कीर्तिमानको पसलमा देखिएको अर्थात् भएको सत्य रजत अर्थात् चाँदी होइन, अपितु त्यहाँ पैले देखेको रजतको संस्कारले तत्कालमा अभिनव रजत अर्थात् चाँदी जन्माएको हो। त्यसैले यहाँ अन्यथाख्यातिको प्रवेश सम्भव छैन। त्यो रजत शुक्तिज्ञानद्वारा बाधित हुने हुनाले सत् पनि होइन। प्रकाशित भएकाले असत् पनि होइन। सत्व र असत्व धर्म परस्परविरोधी भएकाले एकै कालमा बस्न सक्दैनन्। त्यसैले त्यो रजत सदसद्रूप पनि होइन। त्यसैले सत्देखि, असत्देखि र सदसदुभयरूपदेखि समेत विलक्षण रजत सिद्ध हुन्छ। सत् भनेर पनि निर्वचन गर्न नसकिने, असत् भनेर पनि निर्वचन गर्न नसकिने, सदसत् उभयरूप भनेर समेत निर्वचन गर्न नसकिने हुनाले शुक्तिमा देखापरेको रजत अनिर्वचनीय सिद्ध हुन्छ। अनिर्वचनीय भएकैले मिथ्या हो भन्ने वेदान्तदर्शनको सिद्धान्त पुष्टि हुन्छ।

आत्मा र अनात्मा बीचको अध्यासको कुरा गर्दा आत्मामा अनात्माको अध्यास मान्दा प्रस्तुत लक्षण "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः अध्यासः" उपयुक्त हुन्छ तर अनात्मामा आत्माको अध्यास भन्न मिल्दैन। त्यसैले स्मृतिरूप पदको अधिष्ठानासमसत्ताक भन्ने पारिभाषिक अर्थ ग्रहण गर्नुपर्दछ भन्ने परिमलकारको विचार देखिन्छ। परिमलकारको विचारमा अध्यासको लक्षण यसप्रकारको देखिन्छ – "अधिष्ठानासमसत्ताकस्य अवभासः अध्यासः इति।" अर्थात् अधिष्ठानदेखि भिन्न सत्ता भएको वस्तुको प्रतीति नै अध्यास

हो। अधिष्ठानको सत्ता र अध्यस्तको सत्ता विषम अर्थात् फरक हुनुपर्दछ। यस लक्षण अनुसार अस्मत् पदजन्यप्रतीति विषयता रहेको विषयी आत्माको सत्ता पारमार्थिक सत्ता हो भने युष्मत् पदजन्य प्रतीतिविषयता रहेको विषय अनात्माको सत्ता व्यावहारिकसत्ता हो। विषमसत्ता भएका दुई धर्मी भएकाले आत्मा र अनात्माका बीच अध्यास सम्भव छ। स्वप्नज्ञानमा पनि यो लक्षण घट्छ। अधिष्ठान आत्माको पारमार्थिकसत्ता र अध्यस्त स्वप्नको प्रातिभासिक सत्ता भएकाले विषमसत्ता छ। पारमार्थिक सत्ता भएको आत्मामा व्यावहारिक सत्ता भएको देहादि र प्रातिभासिक सत्ता भएको स्वप्नादि दुवैको अध्यास सम्भव छ। आरोप्य वस्तु मिथ्या अर्थात् अनृत हुन्छ भने अधिष्ठान वस्तु सत्य नै हुन्छ। आत्माको र अनात्माको परस्पर अध्यासमा स्वरूपाध्यास र संसर्गाध्यास मान्नुपर्दछ। अनात्माको आत्मामा अध्यास स्वरूपाध्यास हो भने आत्माको अनात्मामा संसर्गाध्यास हो। "यद् यद् अध्यस्तं तत् तत् मिथ्या" जो अध्यस्त हुन्छ त्यही मिथ्या हुन्छ भन्ने वेदान्त सिद्धान्त अनुसार आत्मामा अनात्मा स्वरूपतः अध्यस्त भएकाले अनात्मा मिथ्या हो। अनात्मामा आत्मा स्वरूपतः अध्यस्त मान्दा आत्माको मिथ्यात्व प्रसङ्ग आउने हुँदा आत्माको सम्बन्ध अनात्मामा अध्यस्त हुन्छ भन्ने स्वीकार गर्नुपर्दछ। यसरी आत्माको सम्बन्ध मिथ्या भएर आत्माको मिथ्यात्व प्रसङ्ग आउँदैन। त्यसैले अध्यास विभिन्न प्रकारका हुन्छन् भन्ने देखिन आउँछ, त्यसैले यहाँ अध्यासका मुख्य भेदहरूको चर्चा गर्नु सान्दर्भिक देखिन्छ।

अर्थाध्यास र ज्ञानाध्यास गरेर अध्यास दुई प्रकारका हुन्छन्। अर्थ अर्थात् विषयमा अर्थान्तर अर्थात् विषयान्तरको अध्यास हुनु अर्थाध्यास हो। जस्तै शुक्तिमा रजतको आरोप। त्यसैगरी ज्ञानमा ज्ञानान्तरको अध्यास हुनु ज्ञानाध्यास हो, जस्तै शुक्तिज्ञानमा रजतज्ञानको आरोप।

अर्थाध्यास पनि धर्म्यध्यास र धर्माध्यास गरी दुई प्रकारका छन् । दुई धर्मीको परस्पर हुने अध्यासलाई धर्म्यध्यास भनिन्छ । जस्तै आत्मा र शरीरादिको परस्पर अध्यास धर्म्यध्यास हो । अहंशब्द वाच्य चेतन आत्मा र इदंशब्द वाच्य जड अनात्मा शरीरादि हुन् । अत्यन्त विलक्षण स्वभावका आत्मा र अनात्मा दुई धर्मीको स्वरूप परस्पर आरोप गरेर म शरीर हुँ र शरीर चेतन हो भन्ने ज्ञान र व्यवहार लोकमा भएको देखिन्छ । यसप्रकारको धर्म्यध्यासमा अधिष्ठान र आरोप्यका बीच एकत्वबोध समेत हुने गर्दछ । जस्तै अहं शरीरम् इति । यस्तो धर्म्यध्यासमा एउटा धर्मीको स्वरूप अर्को धर्मीमा आरोप गरिने हुँदा यसलाई स्वरूपाध्यास भनिन्छ भने एउटा धर्मीको तादात्म्य अर्को धर्मीमा प्रतीति हुने हुँदा तादात्म्याध्यास पनि भन्ने गरिन्छ ।

आत्मा र अनात्मा दुई धर्मीका बीच धर्म्यध्यास हुँदा अहं शरीरम् भन्ने व्यवहार हुन्छ । अर्थात् आत्मामा अनात्माको अध्यास हुन्छ भने त्यो स्वरूपाध्यास हुन्छ । किन्तु शरीरमेवाहम् भन्ने व्यवहार हुन्छ अर्थात् अनात्मामा आत्माको अध्यास हुन्छ भने त्यो स्वरूपाध्यास नभएर सम्बन्धाध्यास वा संसर्गाध्यास हुन्छ । जो अध्यस्त हुन्छ त्यो मिथ्या हुन्छ भन्ने वेदान्तसिद्धान्त अनुसार अनात्मामा आत्मा अध्यस्त हुन्छ भन्ने मान्दा आत्माको मिथ्यात्व स्वीकार गर्नुपर्ने हुन्छ, जुन वेदान्तसिद्धान्तविपरीत हुन जान्छ । त्यसैले यहाँ आत्माको अनात्मामा स्वरूपाध्यास नभएर संसर्गाध्यास मान्नुपर्छ । आत्मा र अनात्माको मिथ्या सम्बन्ध वा संसर्गको अध्यास मान्दा आत्माको मिथ्यात्व प्रसङ्ग नै आउँदैन । यदि दुईधर्मी आत्मा र अनात्मा नभएर अनात्माद्वय छन् भने परस्पर स्वरूपाध्यास नै हुन्छ ।

एउटा धर्मीमा धर्मान्तरको प्रतीति हुनुलाई धर्माध्यास भनिन्छ । धर्माध्यास चाहिँ धर्म्यध्यास भएपछि मात्रै हुन्छ । पहिले 'अहं शरीरम्' भन्ने धर्म्यध्यास भएपछि मात्रै 'मम शरीरम्'

भन्ने धर्माध्यास हुन्छ। त्यस्तै 'अहं जानामि' भन्ने व्यवहार हुनुपूर्व शुद्ध चिद्रूप आत्मामा अन्तःकरणको स्वरूपाध्यास र अन्तःकरणमा चिद्रूप आत्माको संसर्गाध्यास हुन्छ। यसप्रकारको धर्मीद्वयको परस्पर अध्यास भएपछि 'अहम्' यसप्रकारको एउटा ज्ञान उत्पन्न हुन्छ। त्यो 'अहम्' पदले अन्तःकरण र शुद्ध चैतन्य दुवैलाई नबुझाएर तप्तलौहपिण्डवत् अन्तःकरण र चैतन्यको बीचमा रहेको चिज्जडात्मक अनिर्वचनीय वस्तुविशेषलाई बुझाउँछ। आत्मा र अन्तःकरणको अयोदहतीति व्यवहारवत्को अध्यासलाई रामगीतामा यसरी बताइएको छ :–

चिद्बिम्ब साक्ष्यात्मधियां प्रसङ्गतस्त्वेकत्रवासात् अनलाक्तलोहवत्।
परस्पराध्यासवशात् प्रतीयते जडाजडत्वं च चिदात्मचेतसोः॥

अर्थात् 'जानामि' भन्ने व्यवहार अध्यासमूलक हो। कर्तृत्वप्रमातृत्वभोक्तृत्वादिधर्म बुद्धिवृत्ति अर्थात् अन्तःकरणको भएकाले ज्ञानक्रियाको आश्रय आत्मा बन्न सक्दैन। सत्ता, चित्ता र आनन्दरूपता धर्म आत्माको भएकाले जडबुद्धिमा चेतना सम्भव छैन तर पनि जानामि अर्थात् जान्दछु भन्ने व्यवहार भइरहेको देखिन्छ। त्यो कसरी भयो त ? आत्माको चैतन्य र बुद्धिको कर्तृत्वरूप धर्म परस्पर अध्यास भएर अहं जानामि भन्ने व्यवहार भएको हो। जसरी आगोको सन्निधिमा रहेर रन्न तातेको फलाममा कति अंश फलाम र कति अंश आगो छुट्याउँन गाह्रो पर्छ। त्यसैगरी परस्पर अध्यास गरेर भएको 'अहं जानामि' भन्ने व्यवहारमा कति अंश आत्माको र कति अंश बुद्धिको भन्ने छुट्याउँन गाह्रो पर्दछ।

चिद्रूप आत्मा र जड अनात्मा धर्मीद्वयको अध्यास भएर 'अहम्' भन्ने ज्ञान उत्पन्न हुन्छ। अज्ञानको विक्षेपशक्तिद्वारा अहम्रूप धर्मीमा स्वामित्वरूप धर्मविशेष पैदा हुन्छ। त्यसपछि देहको स्वत्वरूपधर्म अहं धर्मीमा र अहम्को स्वामित्वरूप धर्म

शरीर धर्मीमा परस्पर आरोप भएपछि मात्रै ‘मम शरीरम्’ भन्ने ज्ञान उत्पन्न हुन्छ। त्यसैले ‘अहं शरीरम्’ भन्ने धर्मीको अध्यास भएपछि मात्रै ‘मम शरीरम्’ भन्ने धर्माध्यास हुन्छ। त्यसैगरी इन्द्रियरूप धर्मी र आत्मरूप धर्मीको अध्यास हुँदा इन्द्रियको अन्धत्वादि धर्म आत्मामा र आत्माको स्वामित्वादि धर्म इन्द्रियमा प्रतीति भएर ‘अहम् अन्धः’ मम अन्धत्वादि व्यवहार हुन्छ। यसरी हेर्दा धर्म्यध्यास हुँदा अधिष्ठान र आरोप्य दुवै धर्मी अभिन्नरूपले प्रतीत हुन्छन् भने धर्माध्यासमा चाहिँ दुई धर्मी अर्थात् आत्मा र शरीरका बीचमा अनिर्वचनीय संसर्गाध्यास भएपछि मात्रै दुई धर्मीमा परस्पर धर्मको आरोप हुन्छ। यसरी धर्मीबीचको परस्पराध्यास धर्म्यध्यास हो भने एउटा धर्मीमा अर्को धर्मीको धर्म आरोप गर्नु धर्माध्यास हो भन्ने कुरा प्रष्ट हुन आउँछ। अद्वैतवेदान्तका कतिपय दार्शनिकहरूले धर्म्यध्यास मात्रै हुन्छ, धर्माध्यास हुँदैन भनेको समेत पाइन्छ। धर्मीको अध्यास भएपछि एउटा धर्मीको धर्म अर्को धर्मीमा स्वतः प्रतीति हुनेहुँदा अर्थात् धर्मधर्मका बीच प्रत्यक्षतया अध्यास नभएर धर्मीधर्मीको अध्यासपूर्वक प्रतीति हुनेहुँदा धर्माध्यासलाई पृथक् अध्यास नमान्दा पनि कुनै आपत्ति छैन भन्दछन्।

अध्यास पुनः प्रकारान्तरले सोपाधिक र निरुपाधिक गरेर दुई प्रकारका छन्। उपाधिसापेक्ष अध्यासलाई सोपाधिक अध्यास भनिन्छ। ‘रक्तः स्फटिकः’, ‘लोहितः स्फटिकः’ इत्यादि स्थलमा स्वच्छ सफा स्फटिकमा लौहित्य अर्थात् रातोपनको अध्यास जपाकुसुमरूप उपाधिका कारण सोपाधिक अध्यास हो। त्यसैगरी जल र ऐना आदिमा देखापरेको प्रतिविम्बाध्यास पनि सोपाधिक अध्यास नै हो। यसप्रकारको सोपाधिक अध्यासस्थलमा यथार्थज्ञान भएपछि पनि उपाधि रहुन्जेल भ्रम भइरहन्छ। स्फटिकको सेतो अर्थात् शुभ्रत्वपनको ज्ञान भइसक्दा पनि स्फटिकको सन्निधिमा

जपाकुसुम छ भने स्फटिकमा रातोपन देखापरिरहन्छ। त्यस्तै जल र ऐनामा कुनै वस्तु वा पुरुषविशेष छैन भन्ने ज्ञान भइसक्दा पनि ऐना र जलमा वस्तु वा पुरुषविशेष पुग्दा प्रतिविम्बको अवभास भइरहन्छ। त्यसैगरी उपाधि निरपेक्ष अध्यासलाई निरुपाधिक अध्यास भनिन्छ।

भेदसहित निरूपित प्रस्तुत अध्यासका कारण आत्मामा अनात्मबुद्धि र अनात्मामा आत्मबुद्धि भइरहेको छ। परस्पर विपरीत धर्मी सत्य आत्मा र अनृत अनात्माको तथा ती दुई धर्मीका धर्महरूको अन्तर्मिश्रण भएर व्यवहार भएको पाइन्छ। चेतन विषयी आत्मामा जड विषय शरीरको र शरीरधर्म अर्थात् स्थूलत्व, कृशत्व, सुखित्व, दुःखित्वको प्रतीति र जड शरीरादि धर्मीमा चेतन आत्माको र आत्मधर्म अर्थात् चेतनत्व आनन्दरूपत्वादिको प्रतीति भएको देखिन्छ। यसप्रकार एकअर्काको अध्यासको निमित्त भने इतरेतराविवेक नै हो। यसै तथ्यलाई भगवान् शङ्कराचार्य ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात भाष्यमा उल्लेख गर्नुहुन्छ – "आत्मानात्मनोः इतरेतराविवेकेन" "अहमिदं ममेदम्" भन्ने लोकव्यवहार देखिन्छ। यहाँ इतरेतराविवेक भनेको परस्परविवेकाग्रह हो। परस्पर विवेकाग्रह भनेको भेदाग्रह हो। भेदाग्रह भनेको भेदको ज्ञान नहुनु वा परस्पर विवेकाभाव हो। यसै तथ्यलाई विश्लेषण गर्ने क्रममा षड्दर्शनकाननकेशरी भामतीपति आचार्य वाचस्पति मिश्र भन्नुहुन्छ – "यत्र यत्र व्यवहारः तत्र तत्र अध्यासः, पुनर्यत्र यत्र अध्यासः तत्र तत्र भेदाग्रहः, यत्र यत्र भेदाग्रहः, तत्र तत्र अज्ञानम्।" अर्थात् अज्ञान नभई भेदाग्रह हुँदैन, भेदाग्रह नभई अध्यास हुँदैन भने अध्यास नभई व्यवहार हुँदैन।

अध्यासकै कारण सम्पूर्ण लौकिक तथा वैदिक व्यवहार भइरहेको हुन्छ भन्ने तथ्यलाई भगवान् शङ्कराचार्य सङ्केत गर्नुहुन्छ – "तमेतमविद्याख्यं आत्मानात्मनोरितरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहाराः लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः" (ब्र.सू.शां भा. उपोद्घात)।

शुद्ध चेतन आत्माबाट कुनै कार्य सम्भव छैन र जड देहादिबाट पनि कुनै कार्य सम्भव छैन। आत्माको अभावमा देहादि मुर्दा बन्न पुग्दछन् भने देहादिको अभावमा चैतन्यरूप आत्मा पनि प्रमाता बन्न सक्दैन। शरीरबाट मात्रै कुनै व्यवहार हुने भए मृतशरीरबाट पनि व्यवहार हुनुपर्ने तर त्यो सम्भव छैन। त्यस्तै शरीरेन्द्रियादिसँग आत्माको सम्बन्ध नभई असङ्ग आत्मा प्रमाता बन्न सक्दैन। त्यसैले शरीर इन्द्रियहरूका साथ आत्माको आध्यासिक सम्बन्ध भएपछि मात्रै आत्मामा प्रमातृत्व उत्पन्न हुन्छ र लौकिक एवं वैदिकव्यवहार सम्पन्न हुन्छन्। यसै तथ्यलाई आफ्ना प्रियभाइ लक्ष्मणलाई उपदेश गर्ने क्रममा भगवान् श्रीरामचन्द्र रामगीतामा भन्नुहुन्छ – "देहाभिमानात् अभिवर्धते क्रिया।"

लौकिक व्यवहार अध्यासमूलक भए पनि वैदिक व्यवहार अध्यासमूलक नहुनुपर्ने भन्ने शङ्का समेत हामीहरूमा उत्पन्न हुनसक्तछ। वैदिक कर्मकाण्ड आदि व्यवहार अज्ञानमूलक एवं अध्यासमूलक नहुनुपर्ने भन्ने धारणालाई चिर्दै भगवान् शङ्कराचार्य भन्नुहुन्छ –"प्राक् च तथाभूतात्मविज्ञानात् प्रवर्तमानं शास्त्रं अविद्यावद् विषयत्वं नातिवर्तते। 'तथाहि ब्राह्मणो यजेत' इत्यादीनि शास्त्राणि आत्मनि वर्णाश्रमवयोऽवस्थादिविशेषाध्यासं आश्रित्य प्रवर्तन्ते" (ब्र.सू.भा. उपोद्घात)

आत्माको वास्तविक स्वरूपको ज्ञान हुनुभन्दा पहिले जति पनि व्यवहार हुन्छन् ती अध्यासमूलक नै हुन्छन्, चाहे लौकिक हुन् या वैदिक। "उदेति कर्माखिलकारकादिभिः" (रामगीता) यज्ञादि कर्महरूसमेत आफूमा आरोप नगरी सम्पन्न हुनसक्दैनन्। "ब्राह्मणो यजेत" जस्ता शास्त्रीय वाक्यहरूले वर्णाश्रम, वय र अवस्था आदिलाई समाएका हुन्छन्। असङ्ग आत्मा निरुपाधिक भएकाले वर्ण, आश्रम, उमेर र अवस्थाहरू सम्भव छैनन्। त्यसैले आत्माको देहादिसँग तादात्म्याध्यासलाई स्वीकार गरेर वैदिक कर्महरू विधान

गरिएका हुन् र अध्यासलाई स्वीकार गरेर मात्रै ती कर्महरू सम्पन्न हुन्छन्। "तस्माद् अविद्यावद् विषयाणि एव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च" भन्ने भगवान् श्रीशङ्कराचार्यको निचोड उपयुक्त सिद्ध हुन्छ।

शास्त्रीय एवं वैदिक कर्मको अनुष्ठान गर्दा आत्मामा कर्तृत्व, भोक्तृत्व र प्रमातृत्वभावको आरोप गरिन्छ। गीताभाष्यमा शङ्कराचार्य लेख्नुहुन्छ – "इदं मदीयं कर्म, अस्य कर्मण अहं कर्ता, कालान्तरे गत्वा अस्य कर्मणः फलं अहं भोक्ष्ये एतावानेव संसारः।" यसरी आत्मा र शरीरको तादात्म्याध्यासपूर्वक आफूलाई कर्ता मानेर कर्म सम्पन्न गर्छ र त्यो अनुष्ठीयमान कर्मको फल भोग्न चाहन्छ। त्यसले गर्दा जीव जन्ममरणको चक्रमा फसिरहन्छ। आफू कर्ता भएर कर्म गरेपछि त्यस कर्मको फल जसरी पनि भोग्नै पर्छ। फलभोग्नका लागि शरीरको आवश्यकता पर्दछ।

आफूलाई कर्ता, भोक्ता र प्रमाता मानेर गरिएका शुभाशुभ–कर्महरू नै शरीरप्राप्तिका कारण हुन् भन्ने कुरा रामगीतामा यसरी आएको छ –

क्रिया शरीरोद्भवहेतुरादृता प्रियाप्रियौ तौ भवतः सुरागिणः।
धर्मेतरौ तत्र पुनः शरीरकं पुनः क्रिया चक्रवदीर्यते भवः॥
(रामगीता।८।)

अर्थात् आदरपूर्वक अनुष्ठान गरिएका शुभाशुभकर्महरू शरीर प्राप्तिका कारण हुन्छन्। रागी मनुष्य पुण्य र पापकर्महरू गरिरहन्छ। पुण्य र पापकर्मको फल सुख र दुःखको भोग गर्नका लागि शरीरग्रहण गरिरहन्छ। यसरी जीवको जन्म र मृत्युको चक्र चलिरहन्छ। यसै तथ्यलाई आचार्य गौडपादाचार्य माण्डूक्यकारिकाको अलातशान्तिप्रकरणमा यसरी सङ्केत गर्नुहुन्छ–

यावत् हेतुः फलावेशः तावद्धेतुफलोद्भवः।
क्षीणे हेतुः फलावेशे नास्ति हेतुफलोद्भवः॥ (मा.का.अ.प्र.५५)

जबसम्म जीवात्मालाई अज्ञानवश धर्म र अधर्मको म अनुष्ठान गर्दछु र त्यसको फल सुखदुःख पनि भोगिरहन्छु भन्ने आग्रह हुन्छ, तबसम्म उसको धर्म र अधर्मको अनुष्ठान र धर्माधर्मको फल सुखदुःखको अनुभव निरन्तर चली नै रहन्छ। जब ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार गरेर ऊ अज्ञानको बाध गर्दछ त्यसपछि उसको हेतु र फलको आग्रह समाप्त हुन्छ। त्यसपछि फेरि उसबाट धर्माधर्मको अनुष्ठान र त्यसको फल सुखदुःखको अनुभव परम्परा पनि समाप्त हुन्छ।

यसप्रकारको वैदिक व्यवहार र लौकिक व्यवहार अध्यासका कारणले नै भएका हुन्। सच्चिदानन्दरूप आत्मा र असज्जडदुःखरूप अनात्माको परस्पर अध्यास भेदाग्रहले गर्दा भएको हो। आत्मा सत्, चित्, आनन्दस्वरूप, सर्वाधिष्ठान, सर्वव्यापक, परिच्छेदशून्य, अविनाशी हो र अनात्मा असत्, जड, दुःखस्वरूप, अध्यस्त, सीमित, परिच्छिन्न, विनाशी हो भन्ने परस्पर भेदको विवेक नहुनुको मुख्य कारण अज्ञान नै हो। त्यसैले रामगीतामा "अज्ञानमेवास्य हि मूलकारणम्" भनिएको पनि छ। अज्ञानमूलक यसप्रकारको अध्यास निवृत्ति गर्नु नै मुमुक्षुजनको कर्तव्य हो। अध्यास लरतरो छैन, निकै बलियो छ, त्यसैले यसलाई हटाउँनका लागि निकै ठूलो प्रयास गर्नुपर्दछ। अध्यास सामान्य होइन भन्ने दर्शाउँन शङ्कराचार्य ब्रह्मसूत्रको उपोद्घातभाष्यको अन्त्यमा ६ ओटा विशेषणद्वारा विशेषित गर्दै भन्नुहुन्छ – "एवमयम् अनादिः, अनन्तः, नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः। अस्य अनर्थहेतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते।"

१) अनादिः – अध्यास सादि नभएर अनादि हो। अध्यासको प्रारम्भ कहिलेदेखि भयो ? ठम्याउँन सकिँदैन।
२) अनन्तः – अध्यास अनन्त हो। अनन्तको अर्थ अविनाशी हो। ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार नभई नाश नहुने भएकाले अध्यासलाई अनन्त भनिएको हो।

३) **नैसर्गिकः** – स्वाभाविकरूपमा सबैलाई अध्यास स्वतः प्राप्त हुन्छ। अध्यासका लागि कसैले प्रयास नगरीकन जन्मतः प्राप्त भएकाले नैसर्गिक भनिएको हो।

४) **मिथ्याप्रत्ययरूपः** – अध्यास यथार्थज्ञान नभएर मिथ्याज्ञान हो। मिथ्या वा भ्रमात्मक झूटो ज्ञान अध्यास भएकाले यथार्थद्वारा अध्यास बाधित हुन्छ।

५) **कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः** – अध्यासका कारण नै सच्चिदानन्द-स्वरूप आत्मामा कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रमातृत्वभाव देखापर्दछ। अध्यासले गर्दा नै आत्मा कर्ता, भोक्ता र प्रमाताका रूपमा देखापरेको हुनाले कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तक भनिएको हो।

६) **सर्वलोक प्रत्यक्षः** – संसारका सबै प्राणीलाई यस अध्यासले सताएको छ। मिथ्याज्ञान किंवा अध्यास सबैलाई प्रत्यक्ष भएकाले सर्वलोकप्रत्यक्ष भनिएको हो।

यसप्रकार देहस्त्रीपुत्रादिमा अहं र ममबुद्धिद्वारा खडा भएको बाह्य संसार र कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रमातृत्वरूप आन्तर संसार अनर्थ हो र यस अनर्थको हेतु अध्यास हो। यस अध्यासले नै आत्माको वास्तविक स्वरूपको बोध हुन सकेको छैन। त्यसैले सारा अनर्थको हेतु भएको अध्यासको निराकरण गर्दै सर्वाधिष्ठान, सर्वव्यापक, चैतन्यस्वरूप आत्माको साक्षात्कार गरेर मोक्ष प्राप्त गर्नका लागि सम्पूर्ण वेदान्त, दर्शन र शास्त्रहरू अर्थात् गीता, ब्रह्मसूत्र, उपनिषद् आदि प्रवृत्त भएका हुन्। अर्थात् वेदान्तशास्त्रको श्रवणमनन-निदिध्यासनबाट उत्पन्न ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्काररूप ज्ञानले अज्ञानको नाश गर्दछ र अज्ञानको नाश भएपछि अज्ञानको कार्य भएको अध्यास स्वतः बाध हुन्छ। सम्पूर्ण विधि र व्यवहारहरू समाप्त हुन्छन् र सच्चिदानन्दस्वरूप आत्मा मात्रै बाँकी रहन्छ। त्यस अद्वैतस्थितिमा भयको अन्त्य हुन्छ। त्यसै भयबाट उन्मुक्ति दिलाउनु नै वेदान्तदर्शनको सार्थक प्रयोजन हो। त्यसैले दुःखको आत्यन्तिक

निवृत्ति र परमानन्दको प्राप्तिरूप मुक्तिका लागि एवं जीव र ब्रह्मको ऐक्यसाक्षात्कारका निमित्त आत्माका विषयमा चर्चा गरिएको वेदान्तशास्त्रको श्रवण, मनन र निदिध्यासन गर्नुपर्दछ। यसैलाई श्रुतिप्रमाणले सङ्केत गरेको छ – 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः।' वेदान्तदर्शनको चिन्तनमनन गर्नु नै जीवनको सार हो। वेदान्तदर्शनको अध्ययन वा अनुशीलनबाटै आफ्नो वास्तविक स्वरूपको परिचय हुन्छ अर्थात् वेदान्त नै जीवनको सारसर्वस्व हो भन्ने ठम्याएर जीवनको उत्तरार्धमा वेदान्तको अध्ययन, चिन्तन, मनन तथा लेखन कार्यमा व्यस्त रहनुभएका श्रीशरत्कुमार भट्टराईज्यूले वेदान्तदर्शनको सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ ब्रह्मसूत्रमा भगवान् शङ्कराचार्यले गर्नुभएको चतुःसूत्रीको भाष्यलाई अनुवाद गर्ने काम सम्पन्न गर्नुभएको छ। आफ्नो सिद्धान्त वा विचार प्रतिपादन गर्नुभन्दा अरूको सिद्धान्त वा विचार भाषान्तरमा अनुवाद गर्नु निकै जटिल कार्य हो। अनुवाद आफैँमा जटिल कार्य हुँदा हुँदै पनि ब्रह्मसूत्रमा शङ्कराचार्यद्वारा गरिएको भाष्यलाई नेपाली भाषामा उतार्ने काम भट्टराईज्यूबाट भएको छ। यस्तो प्रशंसनीय कार्य गर्न हिम्मत गर्ने भट्टराईज्यूप्रति विशेष धन्यवाद एवम् साधुवाद छ।

"ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री" नामक प्रस्तुत ग्रन्थमा वेदान्तचिन्तक भट्टराईज्यूले वेदान्तसिद्धान्तको हानि नहुने गरी अर्थात् वेदान्तदर्शनका मूल्यमान्यतालाई पूर्णतः आत्मसात् गरी नेपाली भाषामा उतार्नुभएको छ। पुस्तकको प्रारम्भमा ब्रह्मसूत्रको अध्यासभाष्य अनुवाद गर्नुभएको छ भने त्यसपछि ब्रह्मसूत्रको अध्यासभाष्यको भामती टीकाको अनुवाद समेत गर्नुभएको छ। आचार्य शङ्करको अध्यासभाष्य र भामती टीकाको अनुवादद्वारा अध्यासको स्वरूप विवेचन सकेपछि ब्रह्मसूत्र चतुःसूत्रीको शाङ्कर-भाष्यलाई अनुवाद गर्ने काम गर्नुभएको छ। यसभन्दा अघि ब्रह्मसूत्रका ५५५ सूत्रहरूको सङ्क्षिप्त विवेचना स्वामी श्रीभार

तीतीर्थमुनिको वैयासकन्यायमालाका कारिकाका आधारमा 'ब्रह्मसूत्रसार' नामक ग्रन्थ प्रकाशन गरेर अद्वैत वेदान्तका जिज्ञासुहरूलाई भट्टराईज्यूले गुन लगाइसक्नुभएको छ। त्यसै गरेर विगत वर्षहरूमा 'उपनिषत्सार', 'रासपञ्चाध्यायी', 'ज्ञान र भक्ति' नामक ग्रन्थहरू प्रकाशन गरेर आफ्नो बाँकी रहेको शेष आयुको सदुपयोग उहाँले गर्नुभएको छ।

शास्त्रं शारीरमीमांसा देवश्चन्द्रार्धशेखरः।
आचार्याः शङ्कराचार्याः सन्तु जन्मनि जन्मनि ॥

यसप्रकार शास्त्रमा शारीरकमीमांसा मानिने ब्रह्मसूत्र, भगवान्मा चन्द्रार्धशेखरशङ्कर र गुरुमा शङ्कराचार्यको प्रत्येक जन्ममा उपासना एवं अनुसरण गर्न पाइयोस् भन्ने कुनै मुमुक्षुको प्रार्थनालाई शरत्कुमार भट्टराईले अनुशीलन गर्नुभएको देखिन्छ। प्रस्तुत ग्रन्थका अतिरिक्त माथि उल्लेख भएका समेत अन्य थुप्रै वेदान्तपरक ग्रन्थहरूको लेखन र प्रकाशन गर्दै आउनुभएका शरत्कुमार भट्टराईको चिन्तनको केन्द्रबिन्दु वेदान्तदर्शन बनिरहोस् र उहाँको कलम वेदान्तदर्शनमै नित्यनिरन्तर चलिरहोस्। यस्ता सत्कार्यबाट संस्कृत भाषामा गति नभएका सर्वसामान्य एवं संस्कृत भाषामा गति भएर पनि वेदान्तदर्शनमा गति नभएका विज्ञ, पाठकजन एवम् मुमुक्षुजन लाभान्वित बन्न सकून् भन्ने शुभाशंसा समेत प्रकट गर्दछु।

२०६८ श्रीशङ्कराचार्यजयन्ती
शङ्कराचार्यमठ
देवपत्तन, पशुपति, काठमाडौं।   डा. स्वामी रामानन्द गिरि

फेरि भन्नुपर्दा

केही वर्षदेखि लौकिक साहित्यको साटो अद्वैतवेदान्तपरक ग्रन्थहरूको लेखन र प्रकाशनसमेत गर्दै आएको कुरा मैले निवेदन गरिरहनुपर्ला जस्तो लाग्दैन। गत वर्ष अर्थात् वि.सं.२०६८ सालमा श्रीशङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रको उपोद्घातका रूपमा प्रणयन गर्नुभएको अध्यास, अध्यासको भामतीटीका र चतुःसूत्रीको शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद प्रकाशित भएको थियो। यो वर्ष धेरै मुमुक्षु जिज्ञासु पाठकहरूको आग्रह र जिज्ञासासमेत भएको हुँदा सङ्क्षिप्तीकरण गरी परिमार्जितरूपमा अध्यासको नामबाट प्रकाशित गर्ने काम गरिएको छ। वस्तुतः अद्वैतवेदान्तमा जिज्ञासा राख्ने र मुमुक्षामा प्रवृत्त भएका पाठकहरूले अध्यासको बारेमा ज्ञान नगरीकन वेदान्तको गहन विषयमा प्रविष्ठ हुननसक्ने कुरा सिद्ध छ। सोही कुरालाई हृदयङ्गम गरी मैले यसलाई सकेसम्म सरल र प्राञ्जल भाषामा मुमुक्षु पाठकहरूका समक्ष ल्याउने प्रयास गरेको हुँ। डा. स्वामी श्री १००८ रामानन्द गिरिज्यूको बारम्बारको प्रेरणाले पनि अद्वैतपरक ग्रन्थहरूको लेखन र प्रकाशनमा म प्रवृत्त हुन सकिरहेको छु। यसका लागि म स्वामीज्यूमा हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापन गर्दछु। अरू कुरा यसै ग्रन्थमा प्रकाशित स्वामीज्यूका दुईपटकका शुभाशीर्युक्त शुभकामनाबाट अवगत हुने नै छ। अध्यासको बारेमा म धेरै निवेदन नगरौँ। स्वामीज्यूको मन्तव्यबाट र अध्यासको अनुवादबाट विज्ञ पाठकहरूले अवगत गर्नु नै हुनेछ। धन्यवाद !

विजयचोक, प्रयागमार्ग, शरत्कुमार भट्टराई
बत्तीसपुतली, काठमाडौँ।
शुभविजयादशमी, २०६९

भूमिका

आद्य जगद्गुरु भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रका ५५५ सूत्रमा गहन भाष्य लेख्नुभएको छ। ती मध्ये प्रथम अध्यायको प्रथमपादको 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'देखि लिएर 'तत्तु समन्वयात्'सम्मका चार ओटा सूत्रहरूमा श्रीशङ्कराचार्यका पट्टशिष्य श्रीपद्मपादाचार्यले पञ्चपादिका नामको ग्रन्थ अर्थात् टीका लेख्नुभएको छ। त्यसै पञ्चपादिकामा स्वामी श्रीप्रकाशात्ममुनिले व्याख्या लेख्नुभएको छ। जसलाई विवरण भनिन्छ। मैले पनि तिनै चार सूत्रहरूका शाङ्कर भाष्यलाई नेपाली भाषामा अनुवादका साथै अध्यास भाष्यको वाचस्पति मिश्रको भामती टीकाको अनुवाद गरेर यहाँ दिएको छु।

मेरो अत्यन्त सीमित अध्ययन, ज्ञान र क्षमताबाट मैले योभन्दा पहिले पनि अद्वैत वेदान्तसम्बन्धी केही ग्रन्थहरू लेखेर जिज्ञासु पाठकसमक्ष ल्याइसकेको छु। ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्यका बारेमा पहिलेदेखि नै विभिन्न आचार्यहरूले विद्वत्तापूर्ण थुप्रै वृत्ति, टीका, वार्तिक समेत लेख्नुभएको छ। त्यो क्रम हालसम्म पनि अक्षुण्ण रहेको देखिन्छ। वस्तुतः प्रस्थानत्रयी मध्येका श्रीमद्भगवद्गीता, अद्वैतपरक उपनिषद्हरू र तीसँग सम्बन्धित अरू शास्त्रहरूको अध्ययन गर्दा ब्रह्मको बारेमा विभिन्न विचार र दृष्टिहरू प्रस्तुत भएका देखिन्छन्। सामान्य पाठक यसबाट रनभुल्ल पर्ने सम्भावना टड्कारो देखिन्छ। यसैको परिहार गर्न उपनिषद् र अरू शास्त्रहरूमा देखापरेको वैमत्य र विभिन्नताको समन्वय र निक्यौंल ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यले गरेको छ।

उपनिषद्लाई ब्रह्मविचाराख्यशास्त्र भनिन्छ। विभिन्न मतमतान्तरहरूको समन्वय ब्रह्मसूत्रका चार अध्यायहरूले गरेका छन्। यसलाई भारती तीर्थमुनिले यसरी सूत्रबद्ध गर्नुभएको छ। जस्तै –

शास्त्रं ब्रह्मविचाराख्यमध्यायाः स्युश्चतुर्विधाः ।
समन्वयाविरोधौ द्वौ साधनं च फलं यथा ॥

अद्वैतवेदान्तमा ब्रह्मसूत्रको ठूलो महत्त्व छ। यो कठिन ग्रन्थ भएको हुँदा बुझ्न अत्यन्त गाह्रो छ। यसलाई बुझ्न र स्वाध्याय गर्न पनि यसको सोपानक्रम निर्धारण गरिएको छ। त्यो सोपानक्रम यस्तो छ – १. अधिकारी निर्णय, २. गुरूपसत्ति, ३. पदार्थद्वय, ४. तदैक्य, ५. विरोधपरिहार, ६. साधन र ७. फल। यस क्रममा ब्रह्मज्ञानका लागि साधनचतुष्टय सम्पन्न मुमुक्षु नै अधिकारी हुनसक्तछ। ब्रह्मसूत्रको प्रथमसूत्र अथातो ब्रह्मजिज्ञासाले यही कुरा बताएको छ। ब्रह्मजिज्ञासाका लागि श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरु समक्ष गएर गुरूपसत्ति गर्नुपर्दछ। सम्प्रदायपरम्परा भएको गुरुले मात्रै शिष्यलाई ब्रह्मज्ञान प्रदान गर्नसक्तछ। विनागुरुका स्वयंघोषित गुरुबाट यो सम्भव छैन। गुरुले पदार्थद्वय अर्थात् तत्पदार्थ र त्वम्पदार्थको उपपत्ति पूर्वक शिष्यलाई उपदेश गर्दछन्। त्यसपछि अर्थात् त्वम्पदार्थ र तत्पदार्थको शोधन गर्ने ज्ञान गुरुबाट प्राप्त भएपछि शिष्यले त्वम् पदार्थ अर्थात् जीव र तत्पदार्थ अर्थात् ब्रह्मको एकताको अनुभव गर्दछ। जीव र ब्रह्मको एकताका बारेमा अरू दर्शनहरूले गरेको विरोधलाई पनि शिष्यले उपनिषद् वाक्यहरूको सूक्ष्म विश्लेषणबाट परिहार गर्दै आत्मा र ब्रह्मको एकत्वमा आफूलाई पारङ्गत गर्न सक्तछ। अन्त्यमा सोपानक्रममा मोक्ष प्राप्तिको साधन र त्यसको फलको पनि गुरुद्वारा शिष्यले उपदेश प्राप्त गर्दछ।

यिनै कुरा ब्रह्मसूत्रका समन्वय, अविरोध, साधन र फल समेत चार अध्यायहरूमा अत्यन्त सूक्ष्मरूपमा आचार्य शङ्करले वर्णन गर्नुभएको छ, तर बुझ्न अत्यन्त मुश्किल छ। अध्यासका बारेमा एउटा निबन्ध लेखेर २०६६ सालमा प्रकाशित मेरो ब्रह्मसाक्षात्कार ग्रन्थमा परिसकेको छ भनेर मैले ब्रह्मसूत्रसारमा

समावेश गरेको थिइन। किन्तु अत्यन्त सङ्क्षिप्तरूपमा त्यो लेखिएको हुँदा त्यसबाट सायद जिज्ञासु पाठकहरूको जिज्ञासा शान्त हुन सकेन कि ! भन्ने लागेर यस चतुःसूत्रीमा त्यस अध्यासभाष्यलाई संस्कृतबाट जस्ताको तस्तै नेपालीमा अनुवाद गरेर दिएको छु। यस दुरूह भाष्यलाई अझै स्पष्ट पार्न आचार्य वाचस्पति मिश्रको भामती टीकाको सङ्क्षिप्त अनुवाद गरेर नेपालीमा मैले दिएको छु। चतुःसूत्रीको शङ्कराचार्यको भाष्यलाई पनि जस्ताको तस्तै नेपालीमा अनुवाद गरेर कहीँ कहीँ टिप्पणी पनि दिएको छु। यसको अन्त्यमा १९१ अधिकरणमा विभाजन गरेर सूत्र र सूत्रहरूको नेपालीमा अर्थ पनि दिएको छु। यसबाट जिज्ञासु पाठकहरूलाई अध्ययन गर्न सुगम हुनेछ भन्ने मैले विश्वास लिएको छु।

मैले झन्डै ५ दशकभन्दा अघि अर्थात् २०१८ सालमा गुरु श्रीगोपाल निधि तिवारीज्यूसँग पढेको ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्य ३० वर्षको लामू अन्तरालपछि फेरि अहिले आएर २०५२ सालदेखि गुरु प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरेज्यूसँग पढिरहेको छु, तर पनि मैले यसलाई छ्याङ्ग बुझ्न सकेको छैन। त्यसैकारण नै श्रवणपछि मननका रूपमा विभिन्न शैलीबाट आफ्ना टुटेफुटेका शब्दमा यसलाई लेखेर आफ्ना अपवित्र वाणीहरूलाई पवित्र पार्ने दुष्प्रयास म गरिरहेको छु। यस सन्दर्भमा प्राचीन आचार्यहरूका भनाइलाई यहाँ उद्धरण गर्नु सान्दर्भिक ठान्दछु। भामतीकार वाचस्पति मिश्रले आफ्नू भामती टीकाको प्रारम्भ गर्दै लेख्नुभएको छ :–

> आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम्।
> रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥

त्यसैगरेर शाङ्करभाष्यका रत्नप्रभाका टीकाकार स्वामी रामानन्दले त्यस्तै आशय प्रकट गर्नुभएको छ। जस्तै –

श्रीमच्छारीरकं भाष्यं प्राप्य वाक्शुद्धिमाप्नुयात् ।
इति श्रमो मे सफलो गङ्गा रथ्योदकं यथा ।।

आचार्यचरणहरूको पदचिह्नलाई अनुसरण गर्दै मैले पनि योभन्दा अघि शाङ्करभाष्यमा आधारित भएर ब्रह्मसूत्रसार र उपनिषत्सार लेखेर प्रकाशन गरिसकेको छु । यस कार्यबाट पनि मैले पूर्ण सन्तुष्टि प्राप्त गर्न नसकेको हुँदा भगत्पाद श्रीशङ्कराचार्यबाट प्रणीत ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात अध्यासभाष्य, अथातो ब्रह्म जिज्ञासा, जन्माद्यस्य यतः, शास्त्रयोनित्वात् र तत्तुसमन्वयात् समेत चार सूत्रहरूको शाङ्करभाष्यको अक्षरशः नेपालीमा अनुवाद गर्दै आफ्नू अशुद्ध वाणीलाई शुद्ध पार्ने सत्प्रयास गरेको छु । जस्तै–

श्रीमत् शङ्करको भाष्य अध्यास चारसूत्रको ।
अवगाहनले मेरो होला कि ! शुद्धि चित्तको ।।

अध्यास भाष्य बुझ्न अत्यन्न कठिन हुने कुरा जिज्ञासु पाठकहरूले बुझ्नु भएकै हुनुपर्दछ । त्यसलाई केहीमात्रामा भए पनि सुगम होस् भन्ने दृष्टिकोणले मैले वाचस्पति मिश्रको भामती टीकालाई पनि सङ्क्षिप्तीकरण गरेर नेपालीमा दिएको छु ।

ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्रीको पाण्डुलिपि तयार भएपछि सो लिएर म आदरणीय डा.स्वामी रामानन्द गिरिज्यूका समक्ष आशीर्वचनका लागि पुगेको थिएँ । त्यो पाण्डुलिपि देखेपछि अत्यन्त खुशी भएर स्वामीज्यूले मलाई यस कार्यका लागि धन्यवाद दिनुभएको थियो । सिकारु विद्यार्थीका रूपमा मैले विगत वर्षहरूमा लेखेका ब्रह्मसूत्रसार, उपनिषत्सार समेतका ग्रन्थहरूप्रति पनि उहाँको अत्यन्त सकारात्मक भावना छ । मलाई बारम्बार लेखिरहन स्वामीज्यू प्रेरणा र प्रोत्साहन दिने गर्नुहुन्छ । प्रस्तुत "ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री" को अनुवाद देखेपछि स्वामीज्यू झन् खुशी हुनुभएको थियो । यस ग्रन्थमा स्वामीज्यूको आशीर्वचनका लागि मैले अनुरोध गरेको थिएँ ।

मैले अनुरोध गरेपछि स्वामीज्यूले मेरो आग्रहलाई सहर्ष स्वीकार गरी अध्यासका बारेमा अत्यन्त विशद तथा विद्वत्तापूर्ण अनुसन्धानात्मक आशीर्वादात्मक सम्मति 'अद्वैतवेदान्तदर्शनसम्मत अध्यासस्वरूपविवेचन' दिनुभएकोमा म स्वामीज्यूप्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट गर्दछु। यसबाट मैले गरेको प्रयासलाई बल प्राप्त भएको छ। अत्यन्त दुरूह अध्यासमा नयाँ आयाम र प्रकाश प्राप्त भएको छ। यस गहन तथा अमूल्य सम्मतिका लागि म फेरि स्वामीज्यूमा हार्दिक कृतज्ञता अर्पण गर्दछु।

वस्तुतः मेरो प्रयास केवल बालप्रयास मात्र हो। स्वामीज्यूको शुभाशीर्वचनबाट यस बालप्रयासलाई ऊर्ध्वगामी प्रेरणा र ऊर्जा प्राप्त भएको छ। अध्यासका सम्बन्धमा स्वामीज्यूबाट प्राप्त सम्मतिमा कतिपय गहन विचारहरूका साथै केही महत्त्वपूर्ण पारिभासिक शब्दावली र लक्षणहरू पनि सम्मिलित भएका छन्। त्यसबाट दुर्बोध अध्यास बुझ्न केही सुगम भएको मैले महसूस गरेको छु। जस्तै – 'अधिकृत्य आस्ते वस्त्वन्तरं अधिकृत्य प्रकाशते' 'सत्यानृतमिथुनीकरण लक्षणोऽध्यासः' 'सामान्यतः ज्ञाते विशेषतः अज्ञाते वस्तुनि भ्रमो भवति' 'अधिष्ठानसमसत्ताकस्य अवभासः अध्यासः' 'यद् यद् अध्यस्तं तत् तत् मिथ्या' इत्यादि।

अन्त्यमा सम्पादनमा यथाशक्य सहयोग पुऱ्याउने श्रीविश्वनाथ रूपाखेती र कम्प्युटर उत्टङ्कण गर्ने श्रीखड्गप्रसाद खनाललाई धन्यवाद दिन्छु। प्रकाशनको गुरुतर अभिभारा लिइदिनुभएकोमा रत्नपुस्तक भण्डारका प्रोपराइटर श्रीरमेशश्रेष्ठज्यूप्रति हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापन गर्दछु। ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु।

२०६८ पुत्रदा एकादशी

विनीत –
शरत्कुमार भट्टराई

अभ्यास

ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात अध्यास

अन्धकार र प्रकाशका सरह विरुद्ध स्वभाव भएका 'तिमी' र 'म' यस्तो प्रतीति योग्य विषय र विषयीको तादात्म्य हुनसक्तैन । यस्तो सिद्ध भएपछि तिनका धर्मको पनि तादात्म्य कुनै अवस्थामा पनि हुनसक्तैन । यसकारण 'हामीहरू' यस्तो प्रतीतिको योग्य जुन चैतन्यस्वरूप अर्थात् आत्मा विषयी हो र त्यसमा 'तिमीहरू' यस्तो प्रतीतिको योग्य जुन विषय हो त्यो देह, इन्द्रिय आदि जड अनात्म वस्तु हुन् । यस्तो अवस्थामा त्यसको र त्यसका धर्महरूको अध्यास, त्यसको विपरीत विषयमा विषयी र त्यसका धर्महरूको अध्यास हुनसक्तैन । तैपनि जाड्य, चैतन्य आदि धर्म र अहङ्कार र आत्मरूपी धर्मी, जुन अत्यन्त भिन्न छन्, यिनीहरूको परस्पर भेद नबुझेर परस्परमा परस्परस्वरूप र परस्परका धर्मको अध्यास गरेर सत्य र असत्यको मिथुनीकरण अर्थात् एक गरेर 'म यो' 'यो मेरो' यस्तै मिथ्या ज्ञान गर्नु स्वभावसिद्ध हो, यसैबाट लोकव्यवहार चल्दछ । (१)

यसमा प्रश्न आउँछ, यो अध्यास भनेको के हो ? यसको उत्तर हुन्छ, स्मृतिरूप पूर्वदृष्ट अर्थात् पहिले देखेको कुरा जुन सम्झनामा रहेको छ । त्यसको अर्कोमा अवभास हुनु अर्थात् झल्को हुनु त्यो नै अध्यास हो । अरू केही एउटामा अर्काका धर्मको आरोपलाई अध्यास भन्दछन् । जसमा जसको अध्यास हुन्छ, त्यसको भेदलाई सम्झन नसकेर अर्थात् छुट्याउन नसकेर जुन भ्रम खडा भएको छ त्यो नै अध्यास हो भनेर अर्काथरी भन्दछन् । फेरि अर्काथरीको मतमा भने जसमा जसको अध्यास भएको छ त्यसमा विरुद्ध धर्म भएकाको भावको कल्पनालाई नै अध्यास भनिन्छ । अध्यासका सम्बन्धमा जसले जे भने तापनि

सबैका मतमा एउटामा अर्काका धर्मको प्रतीति हुनुरूप लक्षणको व्यभिचार हुँदैन ।

यसैगरेर लोकव्यवहारमा पनि शुक्ति नै रजत अर्थात् चाँदी जस्तो अवभासित हुन्छ अर्थात् देखिन्छ । एउटै चन्द्रमा दुई चन्द्रमा जस्तो देखिन्छ । यसप्रकारको अनुभव हुन्छ ।

यस अध्यासका सम्बन्धमा अविषय प्रत्यगात्मामा विषय र विषयका धर्मको अध्यास कसरी हुन्छ ? भनेर प्रश्न उठ्न सक्तछ । किनभने सबैजना पुरोवर्ती विषयमा अन्य विषयको अध्यास गर्दछन् । युष्मत् अर्थात् तिमी प्रत्ययको अयोग्य प्रत्यगात्मा अविषय हो भनेर तपाईं भन्नुहुन्छ, त्यो कसरी सम्भव छ ? भनेर पूर्वपक्षी प्रश्न गर्दछन् । (२)

सिद्धान्ती भन्दछन् – पहिलो कुरा त यो आत्मा अत्यन्त अविषय होइन । किनभने आत्मा 'अस्मत्' प्रत्ययको विषय हो र स्वप्रकाश हो । प्रत्यगात्मा प्रसिद्ध छ । अर्को कुरा पुरोवर्ती विषयमा नै अर्को विषयको अध्यास हुन्छ भन्ने यस्तो कुनै नियम छैन । किनकि अप्रत्यक्ष आकाशमा पनि अविवेकी मान्छेहरू तलमलिनता आदि अर्थात् तलो र मैलो आदिको अध्यास गर्दछन् । यसरी प्रत्यगात्मामा अनात्माको अध्यास पनि अविरुद्ध छ अर्थात् हुनसक्तछ । उपर्युक्त लक्षण भएको यस अध्यासलाई पण्डितहरू अविद्या भन्दछन् । यसलाई विवेक गरेर वास्तविक स्वरूपको निर्धारण गर्नुलाई विद्या भन्दछन् । यस्तो भएपछि जसमा जसको अध्यास हुन्छ, त्यसको गुण अथवा दोषसँग अणुमात्र पनि यसको सम्बन्ध छैन । उक्त अविद्यानामक अर्थात् आत्मा र अनात्माको परस्पर अध्यासलाई निमित्त मानेर सबै लौकिक र वैदिक प्रमाणप्रमेयको व्यवहार प्रवृत्त भएको छ । सबै विधिनिषेधबोधक एवं मोक्षपरक शास्त्र प्रवृत्त भएका छन् । यस्तो अवस्थामा कसरी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरू लौकिक तथा वैदिक व्यवहार र शास्त्रहरूसमेत उपर्युक्त अविद्यात्मक अध्यासलाई लक्ष्य गरेर चलेका हुन् भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ ? (३)

उपर्युक्त अनुसारको शङ्का उठेपछि उत्तरपक्षी भन्दछन् – देह, इन्द्रिय आदिमा म र मेरो यस्तो अभिमानरहित पुरुषको प्रमातृत्व असिद्ध भएपछि प्रमाताको उपपत्ति हुँदैन। यसरी प्रमाता अनुपपन्न भएपछि प्रमाणको प्रवृत्ति पनि अनुपपन्न हुन्छ। यसकारण इन्द्रियहरूको ग्रहण नगरीकन प्रत्यक्ष आदिको व्यवहार सम्भव छैन। अधिष्ठान विना इन्द्रियहरूद्वारा घट, पटादिको व्यवहार हुनसक्तैन। यो अध्यास नभएमा असङ्ग आत्मा प्रमाता हुनसक्तैन। प्रमाताका अभावमा प्रमाणको प्रवृत्ति हुँदैन। यसकारण प्रत्यक्ष आदि प्रमाण र शास्त्रको आश्रय अविद्यावान् पुरुष नै हो। (४)

अध्यासबाट नै पुरुष र पशुसमेतमा पनि प्रवृत्ति र निवृत्तिरूप व्यवहार चलेको देखिन्छ। किन कि पशु आदि शब्द सुनेपछि आफ्नो अनुकूल भएमा प्रवृत्त हुन्छन् र प्रतिकूल भएमा निवृत्त हुन्छन्। जस्तै मानिसले हातमा लौरो उठाएको देखेमा यो मलाई पिट्न चाहन्छ भन्ने ठानेर भाग्न थाल्दछ। यदि मानिसका हातमा घाँस भएमा उसको अगाडि आउँछ। त्यसैगरेर विवेकी पुरुष पनि क्रूर मान्छेलाई देखेमा पर हट्तछ र राम्रो मान्छेलाई देखेमा उसका तिर प्रवृत्त हुन्छ। अतः मान्छेको प्रमाण र प्रमेय व्यवहार पशु आदिका सरह देखिन्छ। (५)

पशु आदिका प्रत्यक्ष समेतका व्यवहारहरू अविवेकपूर्वक हुने कुरा प्रसिद्ध छ। यो एकै समान छ। अतः विवेकी मान्छेको पनि प्रत्यक्ष आदि व्यवहार तत्कालमा अर्थात् व्यवहारकालमा समान छ भन्ने कुरा निश्चित छ। शास्त्रीय व्यवहारमा भने परलोकसँग आत्माको सम्बन्ध भएको कुरा नबुझीकन वास्तविकरूपमा विवेकी मान्छे अधिकृत हुनसक्तैन। जुन मान्छेको सांसारिक एषणा हटिसकेको छ, जसमा ब्राह्मण, क्षत्रिय आदि भेदभाव हटिसकेको छ, यस्ता असंसारी पुरुषमा कर्माधिकारको अपेक्षा रहँदैन। किनभने त्यसमा आत्मतत्त्वको अनुपयोग छ र अधिकारको विरोध छ। यसरी

विचार गर्दा आत्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले अविद्वान्का लागि शास्त्रहरू प्रयुक्त हुन्छन्। जस्तै 'ब्राह्मणले यज्ञ गरोस्' भन्ने आदि शास्त्रहरू आत्मामा विभिन्न वर्ण, आश्रम, वय, अवस्था आदि आदिको अध्यास गरेर नै प्रवृत्त हुन्छन्। (६)

अध्यास भनेको जसमा त्यो छैन, त्यसैमा त्यो भएको बुद्धि नै अध्यास भएको कुरा पहिले नै भनिसकिएको छ। त्यो अध्यास यसप्रकार छ – छोरो, पत्नी आदि दुःखी भएमा आफैँ दुःखी र सुखी भएमा आफैँ सुखी हुँ भन्ने भावना राखेर बाहिरी पदार्थका धर्महरू आफूमा अध्यस्त गरिन्छन्। त्यसैगरेर आत्मामा देहका धर्महरूको अध्यास गरेर भनिन्छ – म मोटो हुँ, म दुब्लो हुँ, म गोरो हुँ, म बस्तछु, म जान्छु, म नाघ्दछु आदि। त्यसैगरेर आत्मामा इन्द्रियहरूका धर्महरूको अध्यास गरेर भनिन्छ – म लाटो हुँ, म कानो हुँ, म नपुंसक हुँ, म बहिरो हुँ, म अन्धो हुँ आदि। यसैप्रकार – काम, सङ्कल्प, संशय, निश्चय आदि अन्तःकरणका धर्महरूलाई आत्मामा अध्यस्त गरिन्छन्। 'म' यस्तो ज्ञान उत्पन्न गर्ने भएको अन्तःकरणका सम्पूर्ण कृतिहरूको साक्षी अर्थात् प्रत्यगात्मामा अध्यास गरिन्छ। त्यसको विपरीत त्यस सर्वसाक्षी प्रत्यगात्मालाई अन्तःकरण आदिमा अध्यास गरिन्छ। यसरी अनादि, अनन्त, नैसर्गिक, मिथ्याज्ञानस्वरूप, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि उत्पन्न गर्ने भएको यो अध्यास सर्वलोक प्रत्यक्ष छ। अर्थात् सबैका लागि प्रत्यक्ष छ। (७)

यसप्रकारको अनर्थको हेतु भएको अध्यासको समूल नाश गर्नका लागि एवं ब्रह्म र आत्माको ऐक्यज्ञान गर्नका लागि सम्पूर्ण वेदान्तहरू आरम्भ गरिन्छन्। सबै वेदान्तहरूको विषय ब्रह्मात्मैकत्व नै हो। यसको विवरण यस शारीरकमीमांसा अर्थात् ब्रह्मसूत्रमा दिइने छ। (८)

अध्यासभाष्यको नेपाली अनुवाद समाप्त भयो।

ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात अध्यास भामतीटीकाको नेपालीमा अनुवाद

अध्यासभाष्यको भामतीटीकाको
नेपालीअनुवाद

अनिर्वाच्याविद्या[1]द्वितयस[2]चिवस्य प्रभवतो–
विवर्त्ता[3] यस्यैते वियदनिलतेजोऽबवनयः ।
यतश्चाभूद्विश्वं चरमचरमुच्चावचमिदं
नमामस्तद्ब्रह्मापरिमितसुखज्ञानममृतम् ॥१॥

अर्थ :– अनिर्वाच्य अर्थात् सत्‌देखि भिन्न असत्‌देखि भिन्न र सदसत्‌देखि भिन्न, दुईथरी सहायक अर्थात् अनादि अविद्या र अन्तःकरणावच्छिन्न अज्ञानद्वारा सिर्जित यी जसका आकाश, वायु, तेज, जल र पृथिवी यी पाँच भूतहरू विवर्त अर्थात् अतात्त्विक कार्य हुन् । त्यसपछि जुन ब्रह्मबाट समस्त चराचर अर्थात् हिँड्ने र नहिँड्ने प्रपञ्च समुद्भूत हुन्छन् । त्यस असीम सुखसिन्धु र शाश्वत ज्ञानरूप ब्रह्मलाई हामीहरू नमस्कार गर्छौं । (१)

निःश्वसितमस्य वेदा वीक्षितमेतस्य पञ्च भूतानि ।
स्थितमेतस्य चराचरस्य च सुप्तं महाप्रलयः ॥२॥

अर्थ :– यसै ब्रह्मका श्वासबाट ऋक् आदि वेदहरू, हेराइबाट आकाशादि पञ्चमहाभूतहरू, हँसाइबाट स्थावरजङ्गम जगत्‌को सिर्जना हुन्छ । त्यसैगरेर ब्रह्मको सङ्कल्पमात्रबाट विश्वको सृष्टि हुन्छ ।

---

१. एषा ह्यविद्या अनादिर्भावरूपा । २. मूलाविद्या तथा अन्य पूर्वपूर्वविभ्रम संस्कारः । तदविद्याद्वितयं, सत्त्वासत्त्वाभ्यांमनिर्वाच्यं सचिवं सहकारी यस्य तत्तया । तत्सचिवता ब्रह्मणस्तद्विषयता, तदाश्रयास्तु जीवा एवेति वक्ष्यते । ३. अतत्त्वतोऽन्यथाभावो विवर्तः । न केवलं भूतानां ब्रह्मविवर्तत्वं, अपितु जीवानामपि चराचरशरीरोपाधिकानां तत्प्रतिबिम्बत्वेन तद्विवर्ततेत्याह । – वेदान्तकल्पतरु

अनि सुषुप्तिबाट महाप्रलय हुन्छ। (२)

षड्भिरङ्गैरुपेताय विविधैरव्ययैरपि।
शाश्वताय नमस्कुर्मो देवाय च भवाय च ॥३॥

अर्थ :– ६ अङ्ग र विविध अव्ययहरूले परिपूर्ण भगवान् श्रीशङ्कर र वेदलाई हामी नमस्कार गर्दछौं। (३)

मार्त्तण्डतिलकस्वामिमहागणपतीन् वयम्।
विश्ववन्द्यान् नमस्यामः सर्वसिद्धिविधायिनः ॥४॥

अर्थ :– मार्तण्ड (सूर्य), तिलकस्वामी (स्वामी कार्तिकेय) र महागणपतिलाई हामी नमस्कार गर्दछौँ। ती सबै देवताहरू विश्ववन्द्य छन्। यिनीहरूको पूजा गर्नाले सिद्धि प्राप्त हुन्छ। (४)

ब्रह्मसूत्रकृते तस्मै वेदव्यासाय वेधसे।
ज्ञानशक्त्यवताराय नमो भगवतो हरेः ॥५॥

अर्थ :– वैष्णवी ज्ञानशक्तिका अवताररूप ब्रह्मसूत्रका रचयिता सर्वज्ञ महर्षि वेदव्यासलाई मेरो नमस्कार छ। (५)

नत्वा विशुद्धविज्ञानं शङ्करं करुणाकरम्।
भाष्यं प्रसन्नगम्भीरं तत्प्रणीतं विभज्यते ॥६॥

अर्थ :– विमलप्रज्ञ एवं करुणासागर भगवान् शङ्कराचार्यलाई नमस्कार गर्दै उहाँले रचना गरेको प्रसन्न अर्थात् सुगम भाष्यको व्याख्यान गर्दछु। (६)

आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम्।
रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥७॥

अर्थ :– जसरी गङ्गाको पवित्र जलको प्रवाहमा मिलेपछि अपवित्र

नालीको जल पवित्र हुन्छ। त्यसैगरेर भाष्यका साथ म वाचस्पति मिश्रको भामती नामको व्याख्याको सम्बन्ध हुनाले म वाचस्पति मिश्रको अपवित्र वाणी पनि पवित्र हुन्छ। (७)

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' भन्ने ब्रह्मसूत्रको प्रथम सूत्रद्वारा सूत्रकार वेदव्यास ब्रह्मको सहजसिद्ध जिज्ञास्यता देखाउँदै ब्रह्मविचारको प्रस्ताव राख्नुहुन्छ। त्यसैको व्याख्याका सन्दर्भमा भाष्यकार आचार्य शङ्कर अध्यासको उपपादन अर्थात् आक्षेपपूर्वक स्वरूपनिरूपण गर्दैहुनुहुन्छ। आपाततः प्रतीयमान सूत्र र भाष्यको यस असामञ्जस्यतालाई हटाउँदै भामतीकार ब्रह्मको जिज्ञासाका साथसाथै अध्यासको अन्वय र व्यतिरेक देखाउनका लागि यहाँ सामान्य व्याप्ति पनि देखाउनुहुन्छ। अब यसपछि भामती शुरु हुन्छ।

जुन वस्तु असन्दिग्ध अर्थात् सन्देहरहित र निष्प्रयोजन हुन्छ, त्यो विद्वान्हरूका लागि जिज्ञासाको विषय हुँदैन। सजग पुरुषका आँखाका अगाडि प्रखर प्रकाशमा राखिएको घडा जसरी असन्दिग्ध हुन्छ र काकदन्त निरर्थक पदार्थ हुन्छ, त्यसरी नै प्रकृतमा ब्रह्मतत्त्व पनि असन्दिग्ध र निष्प्रयोजन देखिन्छ। अतः यहाँ जिज्ञास्यता अर्थात् विचारणीयताको व्यापकीभूत असन्दिग्धता एवं सप्रयोजनताको विरोधी सन्दिग्धत्व एवं निष्प्रयोजनत्वको उपलब्धि देखिन्छ। यसकारण ब्रह्मको जिज्ञास्यता अर्थात् विचारणीयता कुनै पनि हालतमा न्यायोचित भन्न सकिँदैन।

उपर्युक्त अनुसार आक्षेप आएपछि त्यसको परिहार गर्दै ब्रह्ममा असन्दिग्धताको उपपादनसमेत भामतीकार यसरी गर्नुहुन्छ –

ब्रह्ममा असन्दिग्धताको उपपादन

'बृहत्वाद् बृंहणत्वाच्च तद्ब्रह्मेत्यभिधीयते।' (वि.पु.३।२२) अर्थात् बृहत् (व्यापक) र बृंहण (शरीरादिको वृद्धिको कारण) हुनाले

जीवात्मालाई नै ब्रह्म भनिएको हो । त्यो भुसुनादेखि देवतासम्मका सम्पूर्ण देह इन्द्रिय, मन, बुद्धि र शब्दादिरूप इदंकारास्पद बाह्य पदार्थहरूभन्दा भिन्न ‘अहम्’ यसप्रकारको अपरोक्ष अनुभवबाट अवगत हुन्छ । अतः त्यो आत्मा के हो ? भनेर यसप्रकार जिज्ञासाको विषय हुनसक्तैन । यस आत्माका विषयमा न कसैले पनि ‘अहं वा नाहं वा’ भनेर सन्देह गर्दछ । अथवा न ‘नाहमेव’ भनेर यस्तो विपरीत निश्चय नै गर्दछ । ‘अहं कृशः’ स्थूलः, गच्छामि इत्यादि अनुभूतिकाद्वारा कृशत्व, स्थूलत्व र गमनादि क्रियारूप शरीरका धर्महरू र अहन्त्वरूप आत्माका धर्मको एक अधिकरणमा रहनु सिद्ध हुन्छ । अतः साधारण मान्छे शरीरलाई आत्मा मान्दछ । ऊ शरीरादिभन्दा भिन्न आत्माको अनुभव गर्दैन भनेर यस्तो कुरा भन्नु उचित देखिँदैन, त्यो के भने शरीरलाई ‘अहम्’ यस प्रकारको प्रतीतिको विषय मान्न सकिँदैन, अन्यथा अहंपदार्थमा पूर्व र परकालको एकताको अवगाहन गर्ने भएको प्रत्यभिज्ञा हुनसक्तैन । जस्तै– ‘योऽहं बाल्यावस्थायां पितृपिता–महादिकमनुभूतवान्, स एवाहं वृद्धावस्थायां पुत्रपौत्रादिकमनुभवामि ।’ यसको कारण यो हो कि, बाल्यावस्थाको र वृद्धावस्थाको शरीर एउटै रहँदैन । यी दुवै स्पष्ट रूपमा भिन्नाभिन्नै हुन् । अतः शरीरभन्दा भिन्नै अहं पदार्थ भएको कुरा निश्चित हुन्छ । यदि बाल्य र वृद्ध शरीरमा कुनै प्रकारको एकरूपता हुन्थ्यो त, त्यस अवस्थामा त्यसलाई अहंपदार्थ मान्न सकिन्थ्यो, तर यस्तो कुरा सम्भव छैन । यस सम्बन्धमा निश्चित व्याप्ति छ, त्यो व्याप्ति हो – जुन बाल्यकालको शरीरको वृद्धावस्थामा व्यावृत्त अर्थात् निवृत्त भएपछि पनि जुन अहं पदार्थ अनुवृत्त भइरहन्छ । मालामा विभिन्न फूलका थुँगाहरूलाई उनेर राख्ने धागो जस्तै । धागो फूलभन्दा भिन्नै तत्त्व भएर पनि सबैमा अनुस्यूत भएर रहन्छ । अतः बाल्य र वृद्धावस्थाका शरीर परस्पर व्यावृत अर्थात् फरक हुन् ता पनि तिनका भित्र अहङ्कारास्पद आत्मतत्त्व सर्वत्र अनुगत भएको कारण शरीरादिदेखि भिन्नै स्थिर

भएर रहन्छ ।

केवल शरीरको बाल्यादि अवस्था निवृत्त हुँदाखेरिमात्रै अहङ्कारास्पद पदार्थको अनुवृत्ति हुने नभएर कुनै मान्छेले सपनामा देवशरीर प्राप्त गरेर तदनुरूप देवसुलभ भोगको उपभोग गर्दछ । किन्तु सपनाबाट जागा भएपछि उसले आफ्नू मानिसकै शरीरमा फर्केपछि सपनामा पाएको देवशरीरभन्दा यो मनुष्य शरीर भिन्नै हो, तर म भन्ने जीवात्मा चाहिँ एउटै हो भन्ने अनुभव गर्दछ ।

उपर्युक्त अनुसार सपनामा मात्रै त्यस्तो नभएर जागरणकालमा पनि कुनै योगी आफ्नू योगबलबाट आफ्नू मनुष्य शरीरभन्दा भिन्नै बाघ आदिको शरीर धारण गर्दछ, तर एकै समयमा त्यस योगीले विभिन्न शरीरमा पनि आफ्नू अनुवृत्ति र एकताको विस्पष्ट अनुभव गर्दछ । यसबाट व्यावृत्त हुने भएको शरीरभन्दा सर्वत्र अनुवृत्त अहङ्कारास्पद आत्मा भिन्नै हो भन्ने थाहा हुन्छ ।

यसैगरेर इन्द्रियहरूलाई पनि अहंप्रतीतिको विषय मान्न सकिँदैन, किनभने इन्द्रियहरूलाई पृथक् गर्दा पनि अहं प्रत्ययको एकताको अनुभूति हुन्छ । जस्तै – 'योऽहमिदमद्राक्षम्, स एवाहमिदानीमिदं स्पृशामि ।' अर्थात् मैले पहिले जुन देखेथैँ, त्यसैलाई अहिले छुन्छु । इत्यादि यी व्यवहारहरूद्वारा अध्यवसान क्रियाको कारणता बुद्धिमा र सङ्कल्पन क्रियाको कारणता मनमा निश्चित हुन्छ । अहंपदार्थ ती क्रियाहरूको कर्ता हो । करण कहिल्यै पनि कर्ता हुँदैन । यदि शरीर र इन्द्रियहरूलाई अहंपदार्थ भन्न सकिँदैन भने तब 'अहं कृशः' 'अहं अन्धः' इत्यादि व्यवहारहरूमा कृशताको आश्रयीभूत शरीर र अन्धताको आधारभूत चक्षु इन्द्रियको अहमास्पद किन भनियो ? यस प्रश्नको सोझो उत्तर हुन्छ, त्यो हो – उक्त स्थानमा शरीरादिमा जुन आत्मरूपताको व्यवहार गरियो, त्यो त्यस्तैखालको गौण व्यवहार हो, जस्तै मञ्चादिमा मञ्चस्थ पुरुषहरूको व्यवहार 'मञ्चाःक्रोशन्ति' भनेर गौण व्यवहार हुन्छ । फलतः 'इदम्'

'इदम्' – यसरी प्रतीत हुनेभएका शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि र शब्दादि विषयदेखि भिन्न 'अहम्' यसप्रकारको स्फुटतर अनुभव अर्थात् निश्चयको विषयीभूत आत्मामा सन्दिग्धत्व नहुने भएका कारण आत्माको जिज्ञासा हुनु सम्भव छैन ।

सप्रयोजनत्वाभावको उपपादन

विचारबाट निष्पादित हुने आत्मज्ञानको कुनै विशेष प्रयोजन सिद्ध हुँदैन । यसकारण जिज्ञास्यता सम्भव छैन । किनभने 'आत्मा जिज्ञास्यो न भवति, निष्प्रयोजनत्वात्, काकदन्तवत्' अर्थात् आत्मा जिज्ञास्य हुँदैन, प्रयोजनरहित हुनाले कागको दाँत जस्तै । कर्तृत्वादिरूप बन्धनको निवृत्ति नै वेदान्त सिद्धान्तमा मोक्ष भनिन्छ । आत्माको जुन अज्ञान हो त्यसैबाट नै आत्मामा कर्तृत्वादि प्रपञ्चको आरोप गरिन्छ । त्यस अज्ञानको आत्मज्ञानद्वारा नै निवृत्ति हुनसक्तछ, तर कर्तृत्वादि प्रपञ्च अनादि भएको र आत्मज्ञान पनि आत्मरूप भएको कारण अनादि हो । यी दुवै पदार्थहरू अनादिकालदेखि नै साथसाथै आइरहेका छन्, ती दुईमा नाश्यनाशकभाव सम्भव देखिँदैन । किनभने सँगसँगै रहने पदार्थहरूको आपसमा विरोध हुन्छ भन्ने कुरा मान्नसकिँदैन ।

यहाँ यो पनि जिज्ञासा हुन्छ, त्यो हो कर्तृत्वादिका आरोपको निमित्तकारणलाई आत्मतत्त्वको अननुभव अर्थात् अज्ञान मानिन्छ भनेर भन्न मिल्दैन । किनभने त्यसको यहाँ कुनै पनि सम्भावना छैन । किनकि 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' यसप्रकारको अनुभवभन्दा भिन्नै अरू आत्मतत्त्वको अनुभव कुनै अवस्थामा पनि हुनसक्तैन । त्यो प्रसिद्ध छैन । यो अनुभव भने सदैव विद्यमान छ । यो रहँदारहँदै आत्मतत्त्वको अननुभव कसरी हुनसक्तछ ? भनेर जुन भनिन्छ, त्यो उपनिषत्प्रतिपाद्य अकर्ता अभोक्ता र देहेन्द्रियादिदेखि भिन्न निरुपाधि आत्माको अनुभव नै तात्त्विक अनुभव हो । त्यस्तो

आत्मतत्त्वको अनुभव उपनिषद् ग्रन्थको श्रवणादिभन्दा पूर्व हुनसक्तैन। त्यो अनादि होइन। त्यही तत्त्वज्ञानलाई आत्माका अज्ञानको विरोधी र निवर्तक हो भनेर मानिन्छ भन्नु ठीक होइन। किनभने 'अहंकर्ता' 'अहंभोक्ता' यसप्रकारको लौकिक अनुभवबाट सिद्ध कर्तृत्वादि धर्मयुक्त आत्माको स्वरूपको अपलाप अथवा अन्यथात्व एउटा उपनिषत्ले त के हजारौँ उपनिषत् ग्रन्थहरू मिलेर पनि गर्न सक्तैनन्।

अर्को कुरा आत्मालाई अकर्ता, अभोक्ता मानेमा उक्त लोकप्रसिद्ध अनुभव विरुद्ध हुनजान्छ। सर्वजनीन स्फुटतर अनुभवबाट सिद्ध घटलाई कुनै पनि हालतमा पट बनाउन सकिँदैन। फलतः 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' यसप्रकारको सुदृढ अनुभवका विरुद्ध अकर्ता, अभोक्ता आत्माका प्रतिपादक उपनिषद्ग्रन्थहरूलाई औपचारिक अथवा गौणार्थक मान्नु नै उचित देखिन्छ। पूर्वपक्षद्वारा उठाइएका यी सम्पूर्ण आशङ्काहरूको परिहार गर्नका लागि नै "युष्मदस्मत्प्रत्यय गोचरयोः" देखि लिएर 'नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः' सम्म आएको हो।

अध्यासको अनुपपत्ति र उपपत्ति

अध्यासभाष्यका दुई भाग छन्। १. अध्यास विरुद्ध आक्षेप अर्थात् अध्यासको अनुपपत्ति र २. त्यसको समाधान अर्थात् अध्यासको उपपत्ति। आरम्भदेखि लिएर 'मिथ्या भवितुं युक्तम्' सम्मको भाष्य आक्षेप र 'तथापि' देखि लिएर 'नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहार' सम्म समाधानभाष्य हो। समाधानभाष्यको आरम्भमा 'तथापि' पदको प्रयोग भएको छ। आक्षेपभाष्यको आरम्भमा 'यद्यपि' पदको प्रयोग गर्नु उपयुक्त हुने देखिन्छ। किनभने 'यद्यपि' र 'तथापि' यी दुईथरी प्रयोग सापेक्ष छन्। एउटा पद नभएमा अर्को पद साकाङ्क्ष रहेर अन्वय बोध गराउन अक्षम हुन्छ। हुन

त यहाँ आत्मबोध गराउनका लागि जस्तै 'अस्मत्' शब्द राखिएको छ भने अनात्मपदार्थको सङ्ग्रह गर्नका लागि 'इदम्' शब्द राख्नु पर्दथ्यो, 'युष्मत्' शब्द होइन। किनभने सबै अनात्म पदार्थ इदंकारास्पद नै हुन्छन्। तथापि आत्मा र अनात्मपदार्थहरूको पारस्परिक अत्यन्त विरोध देखाउनका लागि 'अस्मत्' पदका साथ युष्मत् पदको योजना समुचित देखिन्छ। किनभने अहङ्कारको विरोधी जसरी त्वङ्कार देखिन्छ, त्यसैगरेर 'इदङ्कार' देखिँदैन। 'अस्मत्' का साथ 'युष्मत्' को कहिल्यै पनि प्रयोग हुँदैन। किन्तु इदमादिको सहप्रयोगभने हुन्छ। जस्तै – 'इमे वयम्' 'एते वयमास्महे।' यसबाट यो अत्यन्त स्पष्ट हुन्छ, किनभने 'युष्मत्' र 'अस्मत्' प्रयोगका बीचमा प्रखर विरोध देखेर नै आक्षेपवादीले आत्मा र अनात्मपदार्थको अत्यन्त विरोध देखाउनका लागि 'युप्मदस्मतप्रत्ययगोचरयोः' यस्तो प्रयोग नै उचित संझिए।

चिदात्मा विषयी हो र बुद्धि, इन्द्रिय, शरीर र शब्दादि यी सबै विषय हुन्। किनभने विपूर्वक 'षीञ् बन्धने' धातुबाट पचाद्यच् गरेर 'विषय' शब्द बन्दछ। यसको व्युत्पत्ति यसप्रकार छ – 'विसिन्वन्ति निबध्नन्ति विषयिणमिति विषयः' अर्थात् ज्ञानरूप विषयी पदार्थलाई आफूसँग यसरी बाँद्धछन् कि 'घटज्ञानम्', 'पटज्ञानम्' यसप्रकार विषयको सहयोग नपाएमा ज्ञानको निरूपण नै हुनसक्तैन।

आत्मा र अनात्मजगत्को परस्पर अध्यास हुनसक्तैन, किनभने आत्मा र अनात्मपदार्थका बीचमा अत्यन्त विरोध या वैरूप्य छ। किनकि शुक्ति र रजतजस्ता समानरूप भएका पदार्थहरूको नै परस्पर विनिमयात्मक अध्यास लोकप्रसिद्ध छ। प्रखर प्रकाश र गाढ अन्धकारको कहिल्यै पनि शुक्तिरजत सरह तादात्म्याध्यास देख्न सकिँदैन भनेर भाष्यकार भन्नुहुन्छ। जस्तै – 'तमः प्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ' यहाँ 'इतरेतरभाव'

को अर्थ अन्य पदार्थमा अन्यरूपता भन्ने हुन्छ। जस्तै शुक्तिमा रजतरूपता प्रतीत हुन्छ र त्यस्तै गरेर आत्मामा अनात्माको। तादात्म्य हुन नसक्ने हुँदा आत्मा र अनात्माको अध्यास हुनसक्तैन भनेर जुन शङ्का व्यक्त गरिएको छ, त्यो ठीक होइन। किनभने जसरी जपाकुसुम र स्फटिकरूप दुईथरी धर्मी पदार्थहरूको तादात्म्याध्यास नहुने भए तापनि स्फटिकमा जपाकुसुमको रातोपन धर्मको अध्यास देखिन्छ। त्यसैगरेर आत्मा र अनात्मपदार्थहरूको परस्पर तादात्म्यभ्रम वा धर्म्यध्यास नभए तापनि अनात्मभूत बुद्ध्यादिको कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि धर्मको अध्यास उपपन्न किन हुनसक्तैन ? भन्ने आशङ्काको निवृत्तिका लागि 'तद्धर्माणां सुतरामितरेतरभावानुपपत्तिः' यहाँ आएको हो। यहाँ 'इतरेतरभाव' शब्दको अर्थ– अन्य अन्य धर्ममा धर्मको भाव अर्थात् व्यत्यास हुनसक्तैन। किंवा धर्माध्यासको पनि उपपत्ति हुनसक्तैन। यसको आशय धर्माध्यास दुईप्रकारका हुन्छन्। जस्तै – १. रूप भएका स्फटिकादि पदार्थहरूमा जपाकुसुमादिको आरुण्यरूप प्रतिबिम्ब पदार्थ र २. लोहपिण्ड र आगो जस्ता धर्मी पदार्थहरूको तादात्म्य हुँदाखेरि अग्निको दाहकत्वादि धर्मको लोहपिण्ड अर्थात् फलामका डल्लामा अध्यास हुन्छन्।

उपर्युक्त पहिलो प्रकारको धर्माध्यास नियमतः स्फटिकका समान रूपयुक्त पदार्थमा हुन्छ। आत्मा रूपवान् होइन, अतः धर्मप्रतिबिम्बात्मक धर्माध्यास यहाँ सम्भव छैन। कुमारिल भट्टले पनि भन्नु भएको छ – 'शब्दगन्धरसादीनां कीदृशी प्रतिबिम्बता' (श्लोकवार्तिक) अर्थात् स्फटिकादिमा रूपको प्रतिबिम्ब भने अनुभूत भएकै कुरा हो, तर रूप र रूपवान् द्रव्यलाई छोडेर शब्द, स्पर्श, रस र गन्धको प्रतिबिम्ब देख्न सकिँदैन। यस्तो अवस्थामा आत्मामा अनित्य पदार्थको अनित्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि धर्महरूको प्रतिबिम्ब कसरी उपपन्न हुनसक्तछ ? परिशेषतः दोस्रो तरिकाले धर्माध्यास

हुनसक्तथ्यो, किन्तु जब आत्मा र अनात्मरूप दुवै धर्मी अत्यन्त भिन्न प्रतीत भइरहेका छन्, त्यस अवस्थामा तिनका धर्महरूको व्यत्यास कहिल्यै पनि हुनसक्तैन। किनभने पृथक् पृथक् रहेर धर्मी आफ्ना धर्मको विनिमय अथवा सङ्क्रमण गर्नसक्तैनन्। यसै कुरालाई ध्वनित गर्नका लागि भाष्यकारले 'तद्धर्माणां सुतरामित-रेतरभावानुपपत्तिः' भन्नुभएको हो।

भाष्यकारले 'तद्विपर्ययेण विषयिणः तदधर्माणां च विषयेऽध्यासः' भनेर जुन भन्नुभएको छ, त्यो यहाँ 'तद्विपर्ययः' पदको अर्थ 'विषयविपर्ययेण' भन्ने हो। यसको 'तद्विपर्ययः' पदमा घटकीभूत 'तद्' शब्दद्वारा अनात्मरूप विषयको परामर्श गरिएको छ। अर्थात् आत्मा र अनात्मपदार्थ यी दुवै जब प्रकाश र अन्धकारका सरह अत्यन्त विपरीत स्वभावका हुन् र यी दुवैको भेद प्रकट भइरहेको छ भने यस अवस्थामा न ता विषयका धर्मको विषयीमा अध्यास हुनसक्तछ, न ता उसका विपरीत विषयीको धर्मको विषयमा विनिमय हुनसक्तछ।

भाष्यमा प्रयुक्त 'मिथ्या' शब्द अपलापार्थक हो। जस्तै– 'अध्यासो मिथ्येति युक्तं भवितुम्' अर्थात् अध्यास हुनसक्तैन। 'यत्र यत्राध्यासः तत्र तत्र भेदाग्रह'। यसरी विचार गर्दा अध्यास व्याप्य र भेदाग्रहः व्यापक हो। व्यापकीभूत भेदाग्रहको विरोधी भेदग्रह यहाँ उपलब्ध भइरहेकै छ। त्यो भेदाग्रहको निवर्तक हो। भेदाग्रहको निवृत्तिबाट त्यसको व्याप्यभूत अध्यासको पनि निवृत्ति हुन्छ। किनभने जहाँ जुन व्यापक भएर रहँदैन, त्यहाँ त्यसको व्याप्य पदार्थ कुनै पनि हालतमा रहन सक्तैन।

यहाँनिर भाष्यको योजना यसरी गर्नुपर्दछ। जस्तै – 'यद्यपि अध्यासो मिथ्येति भवितुं युक्तम् तथापि नैसर्गिकोऽयम्।' अर्थात् आक्षेपवादीको भनाइ तब सत्य हुनसक्तथ्यो, जब कि 'अहं अहं' यस व्यावहारिक अनुभवमा विशुद्ध आत्मतत्त्व परिलक्षित हुन्थ्यो। किन्तु

त्यो प्रकाशमा आएको छैन। किनभने कर्तृत्वादि समस्त उपाधिहरूले रहित, अनन्त, आनन्दरूप, चैतन्य, एकरस, उदासीन, एक, अद्वितीय आत्मतत्त्व जुन श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराणहरूमा प्रतिपादित छ, यस्तो शुद्ध आत्मतत्त्व व्यावहारिक 'अहम्' अनुभवको विषय होइन। अतः आत्मतत्त्वको अनुभव या भेदाग्रह सुलभ हुन्छ। यसरी भेदाग्रह भएपछि उपर्युक्त अध्यास पनि उपपन्न हुन्छ।

कर्तृत्वादिरहित शुद्ध आत्मतत्त्वका प्रतिपादक उपनिषदादि शास्त्र गौणार्थक हुन् भनेर आक्षेपवादीले भनेको ठीक होइन। किनभने जब शुद्ध आत्मतत्त्वका प्रतिपादक श्रुत्यादि वाक्य उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद र उपपत्ति नाम भएका षड्विध तात्पर्यग्राहक लिङ्गहरूका कसौटीमा उत्तीर्ण भइसकेका छन् र विशुद्ध आत्मतत्त्वका प्रतिपादनमा नै तिनको तात्पर्य निश्चित छ भने, तब तिनलाई गौणार्थक भनेर इन्द्रले पनि सिद्ध गर्न सक्तैनन् भने अरूको के कुरा ? उपनिषद्वाक्य नै वास्तविक शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, व्यापक आत्मतत्त्वका प्रकाशक हुन्, किन्तु लौकिक 'अहम्' अनुभव त्यस्तो होइन। किनभने 'अहम्' अनुभव चाहिँ प्रदेशभागमा सीमित अर्थात् परिच्छिन्न एवं अनेकविध शोक, दुःखादि प्रपञ्चमा फसेको आत्मालाई नै विषय गर्दछ। अतः यो अनुभव बाधितार्थविषयक अर्थात् भ्रमात्मक भएर शुद्ध आत्मतत्त्वलाई कसरी प्रकाशित गर्नसक्तछ ? कुनै हालतमा पनि सक्तैन।

शङ्का – यहाँ 'अहम्' अनुभवरूप प्रत्यक्ष र उपनिषद्–वाक्यजन्य शब्दका बलाबल माथि विचार गर्दाखेरि 'अहम्' अनुभव नै प्रबल ठहरिन्छ। किनभने प्रत्यक्ष प्रमाण सबै प्रमाणहरूमा जेठो हो। त्यसकारण प्रत्यक्ष प्रमाण प्रबल मानिन्छ। अतः शब्दप्रमाणलाई अप्रमाण मान्नु न्यायसङ्गत ठहर्दैन। प्रत्यक्ष प्रमाणलाई आफ्नू उत्पत्ति, ज्ञप्ति वा अर्थक्रियाकारिताका लागि शब्दप्रमाणको आवश्यकता पर्दैन, प्रत्युत शब्दप्रमाणलाई भने आफ्नू उत्पत्ति

आदिमा प्रत्यक्ष प्रमाणको आवश्यकता पर्दछ । लोकमा निरपेक्षलाई प्रबल र सापेक्षलाई दुर्बल मानिन्छ । जस्तै – 'सापेक्षमसमर्थं भवति' (महाभाष्य, पा.सू.३।१।८) अतः उपनिषद्वाक्यहरूलाई अप्रमाण या गौणार्थक मान्नु नै युक्तियुक्त ठहर्दछ ।

समाधान – उपनिषद्वाक्यहरू त्यस वेदका एकदेश हुन्, जुन अपौरुषेय भएको कारण पुरुषका सम्बन्धबाट हुने समस्त भ्रम, प्रमाद, करणापाटव र लोभादि दोषहरूबाट रहित छन् । ती वाक्यहरूमा कुनै प्रकारको पनि अप्रामाण्य प्रसक्त हुनसक्तैन । आगमज्ञानलाई आफ्नू प्रमापनरूप कार्यमा प्रत्यक्षको अपेक्षा रहँदैन । अतः उपनिषद्वाक्यहरूमा कुनै प्रकारको अप्रामाण्य प्राप्त हुनसक्तैन ।

शङ्का – प्रत्यक्षप्रमाणको सहयोग नभईकन शब्दको प्रत्यक्ष हुनसक्तैन र सङ्गतिग्रह पनि हुनसक्तैन । प्रत्यक्ष प्रमाणविना शब्दले कुनै प्रकारको पनि ज्ञान उत्पन्न गर्नसक्तैन । अतः आगमज्ञानलाई आफ्नू उत्पत्तिमा प्रत्यक्ष प्रमाणको अपेक्षा निश्चितरूपमा रहन्छ ।

समाधान – आगमप्रमाण आफ्नू उत्पादकीभूत व्यावहारिक प्रत्यक्षको विरोधी होइन । किनभने शब्द प्रमाण प्रत्यक्षगत पारमार्थिक प्रामाण्यको घातक हो, व्यावहारिक प्रामाण्यको घातक होइन । व्यावहारिक प्रामाण्य नै आगमज्ञानको उत्पादक हो । व्यावहारिक प्रामाण्यको आश्रयीभूत प्रत्यक्षादि प्रमाणबाट संवल पाएर उपनिषद्रूप आगमप्रमाण जब आफ्नू स्वार्थलाई अवबोधन गराउन र अनन्यार्थपरक हुन्छ, तब आफ्नू वाच्यार्थका बोधनमा त्यसलाई औपचारिक अर्थात् गौणार्थक भन्नु कुनै पनि हालतमा ठीक होइन ।

आगमका अपेक्षा प्रत्यक्ष प्रमाणलाई जसरी ज्येष्ठत्व भनियो, त्यो प्रत्यक्षगत ज्येष्ठत्व यहाँ प्रत्यक्षगत प्रमाणमा बाध्यताको साधक हो, बाधकताको होइन । किनभने ज्येष्ठ अर्थात् पूर्वोत्पन्न शुक्तिमा रजतज्ञानभन्दा कान्छो अर्थात् पछि उत्पन्न भएको शुक्तिज्ञानद्वारा रजतज्ञानको बाध हुन्छ । किनकि शुक्तिज्ञान जबसम्म पूर्वोत्पन्न

रजतज्ञानलाई बाध गर्दैन तबसम्म शुक्तिज्ञानको उत्पत्ति नै हुनसक्तैन। अतः प्रत्यक्षप्रमाणद्वारा यहाँ आगमको बाध सम्भव नै छैन। अपितु आगमद्वारा नै प्रत्यक्षको बाध हुन्छ।

अर्को कुरा जसले 'अहम्' यस प्रतीतिको विषयीभूत पदार्थलाई नै आत्मा मानेका छन् त्यसलाई वास्तविक मान्नु हुँदैन। किनभने 'अहम् इह एव अस्मि सदने जानानः' यस्तो प्रतीतिद्वारा आत्मालाई एउटा घरका कुनामा मात्रै सीमित भएको भन्न खोजिएको छ, जब कि आत्मा व्यापक अर्थात् विभु छ। यहाँ विभिन्न प्रमाणहरू शरीर आदिमा 'अहम्' शब्दलाई गौण प्रयोग भएको भनेर मान्न मिल्दैन।

बाल्य र वृद्धावस्थाको शरीरको भेद भए पनि आत्माको प्रत्यभिज्ञा हुने हुँदा अन्वय र व्यतिरेकद्वारा शरीरादिबाट आत्मरूप मुख्यार्थको भेद निश्चित हुन्छ भनेर जुन कुरा भनिन्छ त्यो चाहिँ विवेककुशल, प्रेक्षादक्ष, परीक्षक मनीषिहरूलाई मात्रै हुनसक्तछ, साधारण मान्छेलाई हुनसक्तैन।

'अहमिहैवास्मि' यस भ्रमात्मक प्रतीतिमा प्रमाणता ल्याउनका लागि शरीरादि सरह आत्मालाई पनि प्रादेशिक अर्थात् शरीरका एक छेउमा बस्ने परिच्छिन्न मान्नु पर्ने हुन्छ। यसो गर्नु उचित हुँदैन। किनभने यसो गर्दा प्रश्न उठ्न सक्तछ – के आत्मालाई अणुपरिमाण मान्ने ? अथवा शरीर बराबरको मध्यम परिमाण मान्ने ? यसमा अणु मान्दा आत्मामा 'स्थूलोऽहम्' दीर्घोऽहम्' भन्ने यस्तो व्यवहार हुनसक्तैन। मध्यम परिमाणको आत्मा मान्ने हो भने आत्मा पनि शरीर सरह नै सावयव र अनित्य होला। अतः यी दुवै नभएर आत्मा विभु हो।

बौद्धसम्मत विज्ञानलक्षणलाई 'अहम्' प्रतीतिको विषय मान्दा पनि 'अहम्' प्रतीतिको भ्रमरूपता समाप्त हुँदैन। किनभने अहं प्रतीति एक स्थिर वस्तुलाई विषय गर्दछ, किन्तु विज्ञान अस्थिर र क्षणिक हो।

यसरी अहंप्रतीतिको कुनै विशुद्ध एक विषय सिद्ध हुननसकेका कारण अध्यासात्मक मान्नुपर्ने हुन्छ। जुन प्रत्यक्षभूत अहंप्रतीतिका बलमा प्रत्यक्षवादीहरू त्यतिविधि होहल्ला गर्दथे, तर उनीहरूका सम्पूर्ण प्रयासहरू कुहेको फर्सी फुटेजस्तो भएर छिन्नभिन्न भएपछि र अहंप्रतीतिको विरोधाभास नीहारिका अर्थात् कुहिरोलाई फोर्दै भगवती श्रुतिको प्रखर ज्योति जगमगाउँदछ र दहराकाशमा लुकेर बसेको कर्तृत्व, भोक्तृत्व, सुखदुःख, शोकमोहादिका काला रेखाहरूलाई समाप्त गरिदिन्छ।

यसप्रकार समस्त वाद, श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराणमा प्रसिद्ध मिथ्याभूत अहं अनुभवको स्वरूप अर्थात् अन्योऽन्यात्मकत्व, निमित्त अर्थात् इतरेतराविवेक र लोकव्यवहाररूप फलको विश्लेषण प्रस्तुत गर्दै भगवान् भाष्यकार भन्नुहुन्छ– 'अन्योऽन्यस्मिन्नन्योऽन्यात्म-कतामन्योन्यधर्मांश्चाध्यस्य लोकव्यवहारः।' यहाँ 'अन्योऽन्यस्मिन् धर्मिणि' को अर्थ हो – आत्मा र शरीरादि धर्मीहरूमा 'अन्योऽन्यात्म-कतामध्यस्याहमिदम्' यस भाष्यमा 'इदम्' पदबाट शरीरादिलाई ग्रहण गरिएको छ। यद्यपि 'म यो शरीर हुँ' यस्तो प्रतीति भने हुँदैन। तथापि शरीरका साथ 'अहं स्थूलः' आदि अनुभवका आधारमा सिद्ध तादात्म्याध्यासको वस्तुस्थितिलाई लिएर भाष्यकारले 'अहमिदम्' यस्तो भन्नुभएको छ।

'लोकव्यवहारः' यहाँ 'व्यवहार' द्वारा 'अहम्, अहम्' यसप्रकारको भनाइ आएको छ। 'अहम् इदम्' 'मम इदम् इति' यहाँ इति पदबाट सूचित व्यवहार प्रमाणहरूका पदार्थहरूको अनुकूलता, तन्मूलक ग्राह्यता र प्रतिकूलतामूलक परिवर्जनीयता आदिको निष्पादन हो।

'अन्योऽन्यधर्मांश्चाध्यस्य' यसको अर्थ अन्योऽन्य धर्मीहरूमा परस्परका धर्महरू अर्थात् आत्मामा देहको जन्म, मरण, जरा, व्याधि आदि धर्महरू एवं शरीरमा आत्माका चैतन्य आदि धर्महरूको अध्यास गरेर व्यवहार गर्नु। जस्तै – 'मम इदं जरामरणपुत्र-

पशुस्वामित्वं इति व्यवहार' पदको वाच्यार्थ शब्द प्रयोग हो। 'इति' शब्दद्वारा तदनुरूप प्रवृत्यादि व्यवहारको सङ्केत गरिएको छ।

प्रतीयमान पदार्थको कहिल्यै पनि आरोप अर्थात् अध्यास हुँदैन। यसकारण अध्यासमा आरोप्यमान अर्थात् अध्यस्यमान रजतादि-पदार्थहरूको प्रतीतिको उपयोग हुन्छ। त्यसलाई पारमार्थिक सत्ताको अपेक्षा रहँदैन। यसमा अध्यस्यमान पदार्थको प्रतीति भएपछि त्यसलाई पूर्वदृष्ट भनिन्छ। त्यसको अन्यत्र नै अध्यास हुन्छ। अध्यास भएपछिमात्रै रजतादिको प्रतीति हुन्छ। यहाँ अध्यास र प्रतीतिको अन्योऽन्याश्रय प्रसक्त किन नहुने ? भन्ने शङ्का उत्पन्न हुनसक्ने देखिन्छ। यसको परिहार गर्न नै 'नैसर्गिकः' भन्ने शब्द आएको हो। अर्थात् उक्त व्यवहार स्वाभाविक किंवा अनादि हो। प्रतीत्यादिरूप व्यवहार अनादि हो र त्यसको कारणीभूत अध्यास पनि अनादि भएको ध्वनित हुन्छ। फलतः पूर्वपूर्व मिथ्याज्ञानोपदर्शित पदार्थको उत्तरोत्तर अध्यासमा उपयोग हुन्छ। बीज र वृक्षका सरह अनादि पदार्थहरूमा अन्योऽन्याश्रयता मानिँदैन।

अध्यासमा अध्यस्यमानको केवल पूर्वप्रतीति उपयोगी हुन्छ तर परमार्थसत्ता उपयोगी हुँदैन भन्ने कुरा ठीक हो। किन्तु गगनकुसुमका सरह अत्यन्त असत् देह र इन्द्रियादिको प्रतीति हुनैसक्तैन। किनभने असत्ताको अर्थ अप्रतीयमानता र सत्ताको अर्थ प्रतीयमानतालाई भनिन्छ। चिदात्मामा प्रतीयमानत्वरूपलाई सत्त्व मानिन्छ। यसको विपरीत वैशेषिकसम्मत सत्ता जातिको समवाय अथवा बौद्धस्वीकृत अर्थक्रियाकारित्वलाई यहाँ सत्त्व मान्न सकिँदैन। किनकि त्यस्तो मान्दाखेरि 'सत्ता' जातिमा सत्ता र अर्थक्रियाकारित्व धर्ममा अर्थक्रियाकारिता नहुने भएको कारण सत्तादि प्रपञ्चलाई असत् मान्नुपर्दछ। सत्ता आदिमा पनि फेरि अर्को सत्ताको कल्पना गर्ने हो भने अनवस्था हुन्छ। फलतः प्रकाशमानतालाई नै सत्ता मान्नु आवश्यक देखिन्छ। त्यसो हो भने ता देहादिलाई पनि सत् नै मान्नु पर्ने हुन्छ,

असत् होइन। जस्तै – 'देहादयः, नासन्तः, प्रतीयमानत्वात्, चिदात्मवत्', यदि देहादिलाई सत् मानियो भनेमात्रै ती प्रतीयमान हुनसक्तछन्। अतः सत् र असत्को मिथुनीभाव कसरी हुनसक्तछ ? भन्ने आशङ्कालाई मनमा राखेर आक्षेपवादी प्रश्न गर्दछन् – 'कोऽयमध्यासो नाम ?' यहाँ 'किम्' शब्द आक्षेपार्थक हो। यसको अर्थ अध्यास उपपन्न हुनसक्तैन भन्ने आक्षेपवादीको भनाइ देखिन्छ। उपर्युक्त आक्षेपको समाधान गर्न समर्थ लोकप्रसिद्ध लक्षण भाष्यकार प्रस्तुत गर्नुहुन्छ – 'उच्यते स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः' यहाँ 'षद्लृ विसरणगत्य-वसादनेषु' यस धातुबाट निष्पन्न अवसाद अथवा अवमतको अर्थ नै 'अव' उपसर्गबाट अवद्योतित हो। अतः अवसन्न अर्थात् अवसादयुक्त अथवा अवमत अर्थात् तिरस्कृत अवभास नै अध्यासको शब्दार्थ सिद्ध हुन्छ। यहाँ अधिष्ठानज्ञानद्वारा त्यसको बाध हुनु नै अवसाद या अवमान हो। यसरी अवभासद्वारा मिथ्या ज्ञान विवक्षित भएपछि अध्यासको सङ्क्षिप्त लक्षण 'मिथ्याज्ञानमध्यास' भन्ने निष्पन्न हुन्छ।

मिथ्याज्ञानको विस्तृत लक्षण यसरी गरिएको छ – 'परत्र पूर्वदृष्टावभासः' 'पूर्वदृष्टस्य अवभासः पूर्वदृष्टावभासः' यसप्रकार यहाँ षष्ठी समास आएको हो। मिथ्याज्ञान तबसम्म हुनसक्तैन, जबसम्म आरोपको विषय अर्थात् अधिष्ठान र आरोपणीय रजतादि पदार्थको मिथुनीभाव हुँदैन। यसै उसले यहाँ 'पूर्वदृष्ट' पदद्वारा अनृत अर्थात् असत्य आरोपणीयको उपस्थिति गराइएको हो। त्यस आरोपणीय पदार्थको केवल दृष्टता अर्थात् प्रतीति अपेक्षित छ, परमार्थसत्ता होइन। यस कुराको आविष्कार 'दृष्ट' पदद्वारा गरिएको छ। अझ यसमा पनि वर्तमानकालीन दर्शन उपयोगी हुँदैन। यही कुरा देखाउनका लागि 'पूर्व' पद यहाँ आएको हो। हुनत पूर्वदृष्ट रजतादि पदार्थ स्वरूपतः सत् अर्थात् व्यावहारिक हुन्, प्रातिभासिक होइनन्। तथापि आरोपणीयत्व अर्थात् ब्रह्मज्ञानेतरज्ञानबाध्यत्वरूपबाट असत् भएका कारण यसलाई अनृत

भनिन्छ। अध्यासको विषय अथवा अधिष्ठानलाई अनृतविरुद्ध सत्यता प्रकट गर्नका लागि 'परत्र' शब्दको प्रयोग गरिएको हो। शुक्त्यादि पदार्थ रजतादिका अपेक्षा सत्य किंवा अधिकसत्ताक हुन्छन्। यसरी अनृत (असत्य) र ऋत अर्थात् सत्यको मिथुन (जोडी) प्रस्तुत गरिएको छ।

यहाँ शङ्का उत्पन्न हुन्छ, त्यो के भने 'परत्र पूर्वदृष्टावभासः' यो अध्यासको लक्षण निर्दुष्ट देखिँदैन। किनभने स्वस्तिमती नाम गरेकी गो व्यक्तिमा पूर्वदृष्ट 'गोत्व' जातिको परत्र अर्थात् कालाक्षी नाम भएकी गो व्यक्तिमा अवभास अर्थात् सत्य ज्ञान हुन्छ। यसैगरेर पाटलिपुत्रमा पूर्वदृष्ट देवदत्तको परत्र अर्थात् माहिष्मतिमा अवभास हुन्छ। अवभास शब्द सत्य ज्ञानमा पनि प्रयुक्त हुन्छ। जस्तै 'नीलस्य अवभासः' 'पीतस्य अवभासः।' यसरी गोत्व जाति र देवदत्तादि व्यक्तिको सत्य अनिुभूतिमा प्रसक्त अतिव्याप्तिलाई दूर गर्नका लागि यहाँ भनिएको छ – 'स्मृतिरूपः' अर्थात् 'स्मृते रूपम् इव रूपम् अस्य'। यसरी सम्पन्न 'स्मृतिरूप' शब्द पदद्वारा असन्निकृष्टार्थविषयत्व मात्रको यहाँ उपस्थित गराइन्छ। जसबाट 'तदेवात्र गोत्वम्' 'स एवायं देवदत्तः' इत्यादि प्रत्यभिज्ञात्मक प्रमाज्ञानमा यस लक्षणको अतिव्याप्ति हुँदैन। किनभने प्रत्यभिज्ञा ज्ञान सन्निहित विषयक हुन्छ। अतः यस लक्षणको कहीँ पनि अव्याप्ति पनि हुँदैन। किनभने भ्रमप्रकारमा यस लक्षणको सम्यक् समन्वय हुन्छ। जस्तै –

(क) स्वप्न ज्ञान – सपना देखेका समयमा स्मर्यमाण मातापिता आदि पदार्थहरूमा निद्रादोषका कारण तिनीहरूको असन्निधानताको भान हुन पाउँदैन। जाग्रत् अवस्थामा दृष्टसन्निहित देशकालवृत्तित्व समारोप गरेर 'इयं मे माता' 'अयं मे पिता' यस्तो प्रतीति हुन्छ।

(ख) पीतः शङ्खः – यस्तो भ्रम कमलपित्तका रोग भएका व्यक्तिहरूमा प्रायः हुन्छ। यसमा भ्रमस्थलमा पूर्वदृष्ट पीतत्व

अर्थात् तपनीयपिण्डत्वादिका सामानाधिकरण्यको पीतत्व शङ्खत्वमा आरोप गरेर कमलपित्तको रोगी 'पीत शङ्ख' भन्दछ । त्यसैगरेर 'तिक्तो गुडः' आदि भ्रम पनि हुने गर्दछ ।

(ग) प्रतिबिम्ब विभ्रम – यसमा द्रष्टा पुरुषका सम्मुखस्थ दर्पण अथवा जलादि स्वच्छ पदार्थहरूमा द्रष्टाको नेत्ररश्मि जान्छ । दर्पणमा फैलिएका सूर्यका प्रखर प्रकाशमा ठोकिएर द्रष्टाका मुखतिर नै फर्किन्छन् र मुखलाई पूर्णरूपमा ग्रहण गर्दछन् । रश्मिहरूको मोडतोड दोषका कारण मुखको ग्रीवास्थता र अनभिमुखताको भान नै हुँदैन । फलतः द्रष्टाद्वारा दर्पणादिमा पूर्वदृष्ट दर्पणादिको देश र आभिमुख्य आफ्ना मुखमा आरोप गरेर व्यवहार गरिन्छ । जस्तै – 'अहं दर्पणे मुखं पश्यामि' यसैगरेर 'द्विचन्द्र भ्रम', 'दिग्भ्रम', 'अलातचक्र', 'गन्धर्वनगर', 'वंशोरग' आदि भ्रमहरूमा पनि यथासम्भव यो लक्षण घटाउनुपर्दछ ।

चिदात्मामा जुन प्रकाशमानतारूप सत्ता छ, त्यही सत्ता शरीरादिमा पनि विद्यमानता छ । अतः शरीरादिलाई असत् अथवा अनृत भन्न सकिँदैन । यस अवस्थामा सत् र असत्को मिथुनीकरण कसरी हुनसक्तछ ? भनेर आक्षेपवादीले भनेकोमा त्यसको जबाफ सिद्धान्ती यसरी दिन्छन् – प्रकाशमानत्वमात्रलाई सत्त्व भन्न सकिँदैन । किनभने शरीर र इन्द्रियहरू पनि प्रकाशमान भएका कारण सत् हुन्छन् । जसरी तसरी असत् पदार्थ पनि प्रतीयमान हुन्छ । जस्तै – सर्पत्वरूपबाट रज्जु, रातोको संयोगले स्फटिकादि पनि प्रतीयमान हुन्छन् । जुन जसरूपमा प्रतीयमान हुन्छ, त्यस्तो सत् हुनसक्तैन । त्यसो हो भने रज्जु पनि सर्प हुन्छ र स्फटिक पनि रातो हुछ । त्यसैगरेर खडेरीको बेलामा तातेको मरुभूमिमा पानीको उत्पत्ति हुन्छ । अतः आरोपित पदार्थहरूको प्रकाशमानतालाई वस्तुसत्ता मान्नुहुँदैन । सूर्यका किरणहरू स्वरूपतः सत् हुन् तर जलरूपमा सत् होइनन् ।

देह र इन्द्रियादि प्रपञ्च बाधित हुने भएका कारण अनृत अथवा मिथ्या हुन्। यिनीहरू बाध कसरी हुन्छन् भन्ने सम्बन्धमा पछि उल्लेख गरिने छ। किन्तु चिदात्मा श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराणादिमा परमार्थ वस्तुत्वेन निर्णित एवं श्रुतिमूलक उपक्रमादि न्यायबाट अवधारित छन्। अतः शुद्ध, बुद्ध र मुक्त स्वभावको आत्माको सत्त्वेन निर्वचन गर्नुपर्दछ। चिदात्माको जुन अबाधित स्वयंप्रकाशता छ, त्यो नै उसको सत्त्व हो। यसभन्दा बाहेक सत्तारूप महासामान्य अर्थात् जातिको समवाय वा अर्थक्रियाकारित्वलाई सत्त्व मान्न सकिँदैन। सत्पदार्थको सत्ताको निर्वचन विभिन्न दार्शनिकहरूले विभिन्न प्रकारले गरेका छन्। जस्तै – वैशेषिकहरूले सत्तानामको जाति मानेका छन्। जुन द्रव्य, गुण र कर्म नामक पदार्थमा रहन्छ। बौद्धाचार्यहरूले 'सत्ता अर्थक्रियास्थितिः' भनेका छन्। यसैलाई वेदान्तमा 'सतो भावः सत्ता' भनिएको छ। उक्त अनिर्वचनीय अध्यासलाई प्रायः सबै दार्शनिकहरूले मानेका छन्। केवल अध्यासका स्वरूपविशेषका सम्बन्धमा विप्रतिपत्ति अर्थात् मतभेद छ। यसैलाई 'तं केचिदन्यत्रान्यधर्माध्यास इति वदन्ति' भनिएको हो।

'इदम् रजतम्' यसमा पुरोवर्ती इदं पदार्थबाट स्मरणरूप रजतज्ञानको जुन प्रत्यक्षात्मक इदमाकार ज्ञानमा भेद छ। किन्तु त्यसको ग्रहण नहुनाको कारण भ्रमव्यवहार हुन्छ। इदमाकार प्रत्यक्षज्ञान र रजताकार स्मरण ज्ञानको एकात्मताको भान र शुक्तिमा रजत पदको प्रयोग हुन्छ।

संसारमा अन्य वस्तुमा अन्यरूपतात्मक विभ्रम हुने कुरा प्रसिद्ध छ, तर एउटै अभिन्न तत्त्वमा भेदभ्रम भने देखिँदैन। यसकारण एउटै चित्तत्वमा अभिन्न जीवको भेद भ्रम कसरी हुन्छ ? भन्ने शङ्का हुनसक्तछ, यसप्रकारको शङ्का हटाउन भनिएको छ – 'एकश्चन्द्रः सद्वितीयवदिति।' अर्थात् एक चन्द्रमा द्वित्वादिको भ्रम हुन्छ, त्यस्तै एक ब्रह्ममा अनेक जीवरूपताको भ्रम हुन्छ।

चिदात्मा कुनै ज्ञानको विषय हुनसक्तैन, त्यसैकारण त्यसमा कुनै पदार्थको अध्यास पनि हुनसक्तैन भन्ने आदि शङ्कामा भाष्यकार भन्दछन् – 'उच्यते, न तावदयमेकान्तेनाविषयः ।' अर्थात् नियमतः आत्मा अविषय होइन । किनभने त्यो अस्मत्प्रत्यय अर्थात् 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय हुन्छ । यसको आशय के हो भने यद्यपि प्रत्यगात्मा स्वयंप्रकाश भएको कारण अविषय र निरवयव हो । तथापि अनिर्वचनीय र अनादि अविद्याद्वारा परिकल्पित बुद्धि र मन आदिबाट घटित सूक्ष्मशरीर एवं स्थूलशरीररूप उपाधिहरूद्वारा अवच्छिन्न भएर वस्तुतः अपरिच्छिन्न, अकर्ता, अभोक्ता र अविषयीभूत आत्मा परिच्छिन्न, कर्ता, भोक्ता र अस्मत्प्रत्यय अर्थात् 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय मानिएको हो ।

बुद्ध्यादि अनिर्वचनीय प्रतियोगीहरूबाट निरूपित भएका कारण त्यो आत्मगत भेद पनि अनिर्वचनीय हुन्छ, तात्त्विक हुँदैन । यद्यपि आत्मा अपरिच्छिन्न र स्वयंप्रकाश हो, तथापि बुद्धि, आदि परिच्छिन्न पदार्थहरूबाट भेदाग्रह हुने भएको हुँदा बुद्धि आदिको तादात्म्य अध्यास हुन्छ । बुद्धि आदिसँग तादात्म्यापन्न आत्मा जीवरूप भएर 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय बन्दछ । किनभने 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' यसरी कर्ताभोक्ताका रूपमा आत्मा अहङ्काराकार–प्रतीतिको विषय बन्दछ । आत्मा वस्तुतः अकर्ता, अभोक्ता, असङ्ग र उदासीन हो । आत्मामा वास्तविक क्रियाशक्ति र भोगशक्ति सम्भव छैन ।

जुन बुद्ध्यादिरूप सूक्ष्मशरीर र कार्यकरणसङ्घातात्मक स्थूलशरीरमा क्रियाशक्ति र भोगशक्ति वस्तुतः रहन्छ । किन्तु तिनमा चैतन्य हुँदैन । अतः कार्यकारण सङ्घातरूप शरीरसँग तादात्म्यापन्न आत्मामा क्रिया र भोगशक्ति मानिन्छ । यद्यपि आत्मा स्वभावतः स्वयंप्रकाश अर्थात् अन्य ज्ञानको अविषय हो, तथापि विषयीभूत बुद्ध्यादिसँग तादात्म्यापन्न भएर कथंचित् 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय भएर अहङ्कारास्पद जीव, जन्तु, क्षेत्रज्ञ

इत्यादि नामहरूबाट प्रख्यात हुन्छ ।

जीव वास्तवमा चिदात्मासँग भिन्न छैन । यसकारण जीव स्वयंप्रकाश हो । तर पनि अहमाकार प्रतीतिकाद्वारा कर्ता, भोक्ताका रूपमा व्यवहारयोग्य बन्दछ । अतः त्यसलाई अहङ्काराकारप्रतीतिको आलम्बन मानिन्छ । अध्यास भएपछि विषयत्व र विषयत्व भएपछि अध्यास हुन्छ । यसरी अन्योऽन्याश्रयत्व हुन्छ भनेर भन्नु उचित हुँदैन । किनकि बीज र अङ्कुरका सरह दुवै अनादि हुन् । पूर्वपूर्व अध्यासद्वारा विषयीकृत आत्माको उत्तरोत्तर अध्यास भइरहन्छ । यसैकारण यसलाई प्रकट गर्नका लागि भाष्यकारले 'नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः' भनेका छन् । यो भनाइ ठीक हो । यसका साथै 'न तावदयमेकान्तेनाविषयः' अर्थात् जीवका दुईरूप परिलक्षित हुन्छन् – (१) स्वाभाविक र (२) औपाधिक । स्वाभाविक स्वयंप्रकाश या अविषय भएर पनि औपाधिकरूपले विषय हुन्छ । अर्थात् आत्मा अविषय नै हो अथवा विषय नै हो भनेर एकान्तिकरूपले भन्न सकिँदैन । किनभने आत्मा विषय पनि हुन्छ र अविषय पनि हुन्छ । आत्मा स्वाभाविकरूपले अविषय र आध्यासिकरूपले विषय हुन्छ ।

यसपछि आक्षेपवादी शङ्का गर्दछन् । आत्मा स्वयंप्रकाश भएको कारण अविषय हो, अतः आत्मामा अध्यास हुनसक्तैन भनेर हामी भन्दैनौं । किन्तु हाम्रो शङ्का यो हो कि आत्मा न स्वतः न परतः प्रकाशित हुन्छ । यसकारण सर्वथा अप्रसिद्ध र अप्रथमान आत्मामा कसरी अध्यास हुन्छ ? यस आक्षेपको उत्तर दिँदै भाष्यकार भन्दछन् – 'अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मप्रसिद्धेः ।' अर्थात् प्रत्यगात्माका विषयमा प्रथा किंवा प्रसिद्धि अवश्य मान्नु पर्दछ । किनभने आत्मा अपरोक्ष हो ।

'न चायमस्ति नियमः पुरोऽवस्थिते एव विषये विषयान्तर-मध्यसितव्यम् ।' अर्थात् यस्तो कुनै नियम छैन कि अपरोक्ष विषयमा नै अध्यास हुन्छ । किनभने 'अप्रत्यक्षेऽपि ह्याकाशे बालास्तलम-

लिनतादि अध्यस्यन्ति।' अर्थात् यद्यपि आकाश द्रव्यरूप र स्पर्शगुणबाट रहित भएको कारण चक्षु र त्वग्रूप बाह्य इन्द्रियद्वारा प्रत्यक्ष गर्नसकिँदैन। यसबाहेक मनबाट पनि त्यसको प्रत्यक्ष गर्न सकिँदैन। यसरी आकाश प्रत्यक्ष नभए पनि बालक अर्थात् अल्पज्ञहरू आकाशमा पार्थिव छायारूप श्यामताको आरोप गरेर यो आकाश नीलोत्पलका पातसरह श्यामल छ भन्दछन्। त्यसैगरेर तैजस-शुक्लरूपको अध्यास गरेर यो आकाश राजहाँसका समूहजस्तै धवल अर्थात् सेतो छ भन्दछन्। यहाँ पनि पूर्वदृष्ट तामसश्याम र तैजसशुक्ल आकाशरूप द्रव्यमा स्मृतिरूप अवभास बन्दछ। अतः सुदूर माथिको आकाशमा तलाको आरोप गरेर मान्छे यो आकाश नीलमणिबाट निर्मित घोप्टो परेको कराही हो भन्दछन्।

यसरी अध्यासको लक्षणको उपसंहार गर्दै भाष्यकार लेख्नुहुन्छ – 'एवमविरुद्धः प्रत्यगात्मन्यपि अनात्माध्यासः।' यसमा आएको 'एवम्' को अर्थ हो – आएका सम्पूर्ण आक्षेपहरूको परिहार भएपछि प्रत्यगात्मामा बुद्धि आदिको अध्यास हुनसक्तछ।

यस अध्यासका सम्बन्धमा आएका अनेकौँ आशङ्काहरूलाई परिहार गर्नका लागि फेरि भनिएको छ – 'तमेतमेवंलक्षणकम-ध्यासं पण्डिता अविद्येति मन्यन्ते।' अविद्या सबै अनर्थहरूको मूलकारण हो भनेर श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराण आदिले पनि भनेका छन्। यसै अविद्याको उच्छेद गर्नलाई वेदान्त ग्रन्थ प्रवृत्त भएको कुरा पनि पछि आउने छ।

वस्तुतः प्रत्यगात्मामा अनात्माध्यास नै सबै अनर्थको हेतु हो, शुक्तिरजतादिको भ्रम होइन। अतः आत्मानात्माध्यास नै मुख्य अविद्या हो। त्यसका स्वरूपको जबसम्म ज्ञान हुँदैन, तबसम्म उसको उच्छेद गर्न सकिँदैन। अतः यसैको नै उच्छेद गर्नु आवश्यक छ, सबै प्रकारका अध्यासको उच्छेद गर्नु आवश्यक छैन। भाष्यकारले 'एवंलक्षणम्' भनेर त्यसै अनर्थहेतुताको उल्लेख गर्नुभएको

हो। क्षुधा पिपासा आदिले रहित आत्मामा क्षुधापिपासा आदिले युक्त अन्तःकरणादि अहितकर पदार्थहरूको अध्यास वस्तुतः दुःखरहित आत्मालाई पनि दुःखी बनाइदिन्छ। यसैकारण यो अनर्थको हेतु हो।

यो अविद्या अनादि, अतिनिरूढ अर्थात् सुदृढ, निविड अर्थात् घनीभूत वासनाले युक्त भएको कारण कहिल्यै पनि समुच्छेद गर्न सकिँदैन भनेर भन्ने व्यक्तिहरू पनि पाइन्छन्। यस सम्बन्धमा अविद्याको नाशका लागि विद्याको वर्णन शास्त्रमा पाइन्छ। असन्दिग्ध ज्ञानलाई नै विद्या भनिन्छ। जस्तै – 'तद्विवेकेन च वस्तु स्वरूपावधारणं विद्यामाहु।' प्रत्यगात्मा बुद्धिआदिसँग वस्तुतः अत्यन्त विविक्त अर्थात् निर्लिप्त छ। किन्तु बुद्धिआदिको विवेकको अग्रह अर्थात् भेदज्ञान नहुने भएका कारण बुद्धिआदिका धर्मको तादात्म्याध्यास आत्मामा हुन्छ। वेदान्तवेद्य शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वरूप आत्माको श्रवण, मनन र निदिध्यासनपछि जुन विवेकविज्ञान उत्पन्न हुन्छ, त्यसैबाट विवेकाग्रहको निवृत्ति हुन्छ। यसपछि अध्यास समाप्त हुन्छ र आत्माको साक्षात्कार हुन्छ। अर्को शब्दमा भन्ने हो भने अध्यासको बाधरूप वस्तुस्वरूपात्मक अवधारण प्रकट हुन्छ। त्यसै प्राकटचलाई विद्या भनिन्छ। त्यो चिदात्मस्वरूप भएर आत्मस्वरूपमा अवस्थित हुन्छ।

'तस्मादविद्यावद्विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि।' प्रत्यक्षादि प्रमाणहरू चाहिँ अवश्य नै अविद्यावान् पुरुषहरूमा सीमित मानिन्छन्। किन्तु जुन मनीषीहरूले आगमप्रमाण र आगमानुकूल युक्तिहरूका आधारमा आत्मतत्त्वको प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त गरिसकेका छन्, यस्ता व्युत्पन्न विद्वान्हरूलाई प्रमाण प्रमेयादि व्यवहारमा अविद्यावद्विषयकत्व कसरी रहनसक्तछ ? यस्तो शङ्का उत्पन्न हुनसक्तछ। यस सम्बन्धमा भाष्यकार लेख्नुहुन्छ – 'पश्वादिभिश्चाविशेषात्।' हुन ता तत्त्ववेत्ता पुरुष उपनिषदादि प्रमाणहरू र तिनका अनुगुण उपपत्तिका सहायताबाट

देहेन्द्रियादिभिन्न प्रत्यगात्माको ज्ञान गर्दछ, तर प्रमाणप्रमेयादि व्यवहारहरूमा साधारण प्राणीहरूको मर्यादालाई उल्लङ्घन गर्दैनन् । किनभने पशुपक्षी आदि अव्युत्पन्न प्राणीहरूको व्यवहार जस्तो देखिन्छ, त्यस्तै व्युत्पन्न विद्वान्हरूको पनि व्यवहार देखिन्छ ।

उपर्युक्त अनुसार व्यवहारको समानताद्वारा व्युत्पन्न विद्वान्को प्रत्यक्षादि प्रमाणमा पनि अविद्यावत्पुरुषविषयकत्वको अनुमान गर्न सकिन्छ । जस्तै – 'विदुषामपि प्रत्यक्षादि व्यवहार, अध्यास निबन्धनः, व्यवहारत्वात्, पश्वादिव्यवहारवत् ।' अनादि अविद्याद्वारा प्रयुक्त कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि अविद्यावान् पुरुषलाई नै उद्देश्य गरेर प्रवृत्त हुन्छन् । किनभने प्रमाता, प्रमाण, प्रमेयादिको विभागविना वेदान्तशास्त्रको ज्ञान नै हुनसक्तैन । वेदान्त वाक्यहरू अविद्यावान् पुरुषलाई आफ्ना पावन उपदेशहरूद्वारा सकल आध्यासिक परिच्छेदहरूबाट निकालेर आफ्नू शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वरूपमा अवस्थापित गरिदिन्छन् । यसबाट एकान्ततः सबै शास्त्रहरू अविद्यावान् पुरुषलाई विषय गर्दछन् भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

अध्यासका दुईप्रकार छन् । जस्तै – १. अहङ्काराध्यास र २. ममकाराध्यास । यिनैलाई क्रमशः धर्म्यध्यास र धर्माध्यास पनि भनिन्छ । यीमध्ये धर्माध्यास चाहिँ साक्षात् अनर्थको हेतु हो । यसको उदाहरण – आत्मामा देहलाई तादात्म्याध्यास गरेर देहका धर्मभूत पुत्रभार्यादिमा स्वामित्व र कृशत्वादिको आरोप गरेर मान्छेले भन्ने गर्दछ – 'अहमेव विकलः सकलः' इत्यादि । यसरी पुत्रादि बाह्यपदार्थको धर्म स्वामित्व–परम्पराबाट आत्मामा सञ्चारित र अध्यस्त भइरहेको देखाइएको छ । यी वैकल्य र साकल्यादि धर्म देहका आफ्ना नभएर पुत्रादि उपाधिहरूद्वारा सञ्चारित औपाधिक धर्म हुन् । यसरी बाहिरी पुत्रादि औपाधिक धर्मको आरोप हुनसक्तछ भने देहगत अनौपाधिक कृशत्वादि धर्मको आरोप आत्मा किन नहुने ? यसै कुरालाई अभिव्यक्त गर्न भाष्यमा 'तथा

देहधर्मान्' आएको हो। शरीरका अपेक्षा इन्द्रियहरू अन्तरङ्ग हुन्। जुन वागादि इन्द्रियहरूमा आत्मरूपता अध्यस्त छ। यिनका मूकत्वादि धर्महरूभन्दा पनि अन्तरङ्ग अन्तःकरणका सङ्कल्पादि धर्महरूको आत्मामा अध्यास हुन्छ। यसप्रकार भाष्यका अर्थको योजना गर्नुपर्दछ।

उपर्युक्त अनुसार धर्माध्यासको चर्चा गरिसकेपछि धर्म्यध्यासको मूलकारण धर्मीको अध्यासका सम्बन्धमा भाष्यकार यसरी वर्णन गर्नुहुन्छ। जस्तै – 'एवमहंप्रत्ययिनमशेषस्वप्रचारसाक्षिणी प्रत्यगा-त्मनमध्यस्य।' अर्थात् 'अहम्', 'अहम्' यसप्रकारको प्रत्यय अर्थात् वृत्ति जसमा रहन्छ, त्यस अन्तःकरणलाई 'अहंप्रत्ययी' भनिन्छ। त्यस अन्तःकरणको तादात्म्याध्यास त्यस प्रत्यगात्मामा गरिन्छ, जुन अन्तःकरणका वृत्तिहरूको स्वगतचैतन्य अर्थात् ज्ञान र तटस्थताको कारण साक्षी हो। व्यवहारमा पनि साक्षी त्यसै व्यक्तिलाई भनिन्छ, जुन व्यक्ति जुन कुनै कुराको अर्थात् वादको जानकारी राख्तछ, तर त्यस कुरामा अर्थात् वादविवादमा सक्रिय भाग नलिएर तटस्थ रहन्छ। यसरी अन्तःकरणसँग तादात्म्यापन्न भएर प्रत्यगात्मा अर्थात् साक्षी आफूलाई कर्ता, भोक्ता मान्न थाल्दछ भन्ने कुरा उल्लेख गरिसकियो।

अब यसपछि अन्तःकरणमा चैतन्यारोप कसरी हुन्छ भन्ने कुरा देखाइन्छ – 'तं च प्रत्यगात्मानं सर्वसाक्षिणम्', 'तद्विपर्येण।' अर्थात् अन्तःकरणगत अचैतन्य अर्थात् जाड्यताका विपरीत जुन चैतन्य छ, त्यस चैतन्यबाट उपलक्षित आत्माको अन्तःकरणमा अध्यास हुन्छ। 'अन्तःकरणादिषु अध्यस्यति' भनेर भाष्यकारले स्पष्ट गर्नुभएको छ। जस्तै – अन्तःकरणादिबाट अवच्छिन्न प्रत्यगात्मा 'इदम्' र 'अनिदम्' यस प्रकार विरुद्धरूपापन्न अर्थात् चिदचिद्रूप भएर चेतन कर्ता भोक्ता या 'कार्याविद्या' र 'कारणाविद्या' यी दुईप्रकारका अविद्याहरूका आधारभूत अहङ्कारास्पद, संसारी समस्त

अनर्थ प्रपञ्चको पात्र यो जीवात्मा अन्योन्याध्यासमा आधारित भएर उत्तरोत्तर अध्यासको प्रयोजक हुन्छ। अर्थात् अध्यास प्रयुक्त अहंविषयता र अहंविषयतापन्न चिदात्मामा प्रपञ्चाध्यास हुन्छ।

यसरी सारांशमा उपर्युक्त अनुसार यद्यपि प्रमाण प्रमेयादि व्यवहारहरूद्वारा अध्यासको दृढताको वर्णन गरियो, तथापि अबोध जिज्ञासुहरूका लागि अझै अध्यासको स्वरूप देखाएर त्यसलाई दृढ गराउने काम गरिन्छ। 'एवमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासः।' यहाँ अनन्तको अर्थ तत्त्वज्ञानविना त्यस अध्यासको उच्छेद गर्न सकिँदैन भन्ने हो। अध्यासको अनादिता र अनन्तताका बारेमा 'नैसर्गिक' 'मिथ्याप्रत्ययरूपः' आदिबाट वर्णन गरिन्छ। मिथ्याज्ञानको रूप अर्थात् अनिर्वचनीयत्वले युक्त अध्यास अनिर्वचनीय हो। यसको उपसंहार 'अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय' बाट गरिन्छ।

विरोधी ज्ञानविना यस मिथ्या प्रत्ययको प्रहाण हुनसक्तैन। अतः विरोधी ज्ञान र त्यसका साधनहरूको उल्लेख गरिन्छ – 'आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते।' यहाँ प्रतिपत्तिको अर्थ प्राप्ति हो। त्यसैका लागि नै वेदान्तशास्त्र प्रवृत्त भएको हो। केवल जप या कर्मप्रपञ्चमा प्रवृत्तिका लागि होइन। यहाँ 'आत्मैकत्व' बाट आत्मगत निखिल प्रपञ्चाभावरूपता विवक्षित छ। आत्मा स्वतः आनन्दरूप हो। किन्तु पूर्वोक्त अध्यासका कारण आत्माको आनन्दरूपता अप्राप्त जस्तै भएकोमा त्यसै आनन्दको प्राप्ति अर्थात् असन्दिग्ध निश्चय गराउँदै वेदान्तवाक्यहरू अध्यासको समूल नाश गर्दछन्। सारांशमा भन्ने हो भने – यदि आत्मविषयक अहंप्रत्यय समीचीन अर्थात् प्रमारूप हुन्थ्योभने तब अहङ्कारास्पदत्वेन ब्रह्म ज्ञात नै हुन्थ्यो। यस अवस्थामा निष्प्रयोजन भएको कारण ब्रह्मको जिज्ञासा नै हुने थिएन। जिज्ञासाका अभावमा ब्रह्मको ज्ञान गराउनका लागि वेदान्तवाक्यहरूको प्रवृत्ति नै हुने थिएन। अथवा अविवक्षितार्थक भएर वेदान्त वाक्यहरू जपमात्रमा उपयोगी भएर जान्थे। किनभने

पहिले नै ब्रह्मको निश्चय भएमा औपनिषद् ब्रह्मको ज्ञान ज्ञातार्थ ज्ञापक भएको कारण अप्रमाण नै हुन्थ्यो। अप्रमाणभूत ज्ञानको जति पनि अभ्यास गरियोस् त्यसले आत्माको वास्तविक कर्तृत्वभोक्तृत्व आदि धर्मलाई अपनयन गर्नसक्तैन। अध्यस्त पदार्थलाई तत्त्वज्ञानबाट मात्र नै बाध गर्न सकिने नैसर्गिक नियम छ। वास्तविक पदार्थ मिथ्याज्ञानद्वारा कहिल्यै पनि निवृत्त हुँदैन। जस्तै रज्जुगत वास्तविक रज्जुत्व धर्मलाई 'अयं सर्पः' 'इयं जलधारा' इत्यादि हजारौँ प्रकारका मिथ्या ज्ञानले कहिल्यै पनि निवृत्त गर्नसक्तैनन्। मिथ्या ज्ञानद्वारा आरोपितरूपलाई तत्त्वज्ञानले मात्रै बाध गर्नसक्तछ। मिथ्याज्ञानबाट जन्मिएको सुदृढ संस्कार पनि त्यस तत्त्वज्ञानद्वारा जनित संस्कारद्वारा विनष्ट हुन्छ। जुन तत्त्वलाई दीर्घकालसम्म निरन्तर श्रद्धापूर्वक अभ्यास गरिएको छ।

वेदान्त या उपनिषद् ग्रन्थहरूमा 'यो ह वै ज्येष्ठं च श्रेष्ठं च वेद ज्येष्ठश्च ह वै श्रेष्ठश्च भवति प्राणे वाव ज्येष्ठश्च श्रेष्ठश्च।' (छा.उ.५।१।१) इत्यादि प्रसङ्गहरूमा प्राणादि उपासनाहरूको पनि प्रतिपादन गरिएको छ। यस अवस्थामा वेदान्तवाक्यहरूमा केवल आत्मैकत्वप्रतिपादकत्व कसरी घट्नसक्तछ ? भनेर शङ्का पनि आउन सक्तछ। यस शङ्काको समाधानार्थ भाष्यमा आएको छ – 'यथा चायमर्थः सर्वेषां वेदान्तानां तथा वयमस्यां शारीरकमीमांसायां प्रदर्शयिष्यामः।' यहाँ 'शारीरक' शब्दको शरीरमेव शरीरकम् तत्र भवः शारीरकम् भन्ने यस्तो व्युत्पत्ति हुन्छ। जस अनुसार 'शारीरक' शब्दको अर्थ हुन्छ – शरीराभिमानी चेतन जीवः। यो जीव 'तत्त्वमसि' यस महावाक्यको घटकीभूत 'त्वम्' पदको वाच्यार्थ हो। अनि यहाँ तत्पदले बुझिने परमात्मरूपताको पनि मीमांसा हुन्छ।

यस ब्रह्मसूत्रमा विचार गर्नुपर्ने कुरा आउँछ, त्यो के हो भने वेदान्त दर्शनलाई जीवमीमांसा भन्ने हो कि ? ब्रह्ममीमांसा भन्ने हो ? जीवमीमांसारूप मान्ने हो भने 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्रमा आएको

'ब्रह्म' शब्दलाई जीवभावापन्न ब्रह्म अर्थ गर्नुपर्ने हुन्छ । जिज्ञासाको अर्थ हुन्छ 'कोऽयं जीवः ।' तदनुसार दोस्रो सूत्र 'जन्माद्यस्य यतः' मा जिज्ञास्यभूत जीवको लक्षण गर्नुपर्दथ्यो, ब्रह्मको होइन । कर्ता, भोक्ता जीवमा संशयादि नहुने हुँदा जिज्ञास्यता पनि हुनसक्तैन । अतः यस शास्त्रलाई ब्रह्ममीमांसा नै भन्नु ठीक हुन्छ । अर्को कुरा वस्तुस्थितिलाई विचार गर्दा 'जीवमीमांसा' शब्दद्वारा यस शास्त्रको नामकरण गर्नसकिन्छ । किनभने 'शारीरक' शब्दको अर्थ केही विद्वान्हरूले 'शरीरे भवः शारीरो जीवः, तं शारीरं कायति ब्रह्मरूपं गायति' भनेर गरेका छन् । यस व्युत्पत्तिका माध्यमबाट 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि वेदान्त वाक्यहरूलाई शारीरक र यस वेदान्तदर्शनलाई शारीरकमीमांसा अथवा वेदान्तविचार भनिन्छ ।

उपर्युक्त कुराहरूलाई नै ध्यानमा राखेर आचार्य श्रीवाचस्पति मिश्रले शाङ्करभाष्यमा भामती टीका लेख्नुभएको हो । प्रथम अधिकरण शुरु गर्नुभन्दा पहिले सबै प्रकारका सन्देहहरूलाई परिमार्जन गर्न प्रत्येक अधिकरणमा निम्नलिखित पाँच अवयवहरूको आधार लिनुभएको छ । जुन यस अनुसार छ –

विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरः ।
प्रयोजनं सङ्गतिश्च शास्त्रेऽधिकरणं विदुः ॥

१– विषय :– अज्ञात ब्रह्म ।

२. संशय :– वेदान्तमीमांसा शास्त्र आरम्भणीय हो ? अथवा होइन ?

३. पूर्वपक्ष – यद्यपि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (शतपथब्राह्मण १५।५।७।२) यस स्वाध्याय अध्ययनविधिद्वारा 'स्वाध्याय' अर्थात् स्वकीय शाखारूप वेदको सप्रयोजन अर्थको प्रतिपादनमा तात्पर्य स्थिर गरिएको छ । अतः शाखागत कर्मविषयक विधिनिषेध वाक्यहरूका सरह वेदान्तवाक्यमा फलवदर्थबोधकता निश्चित छ ।

यसका अतिरिक्त 'अविशिष्टस्तु वाक्यार्थः' (जै.स.१।२।३२) यस सूत्रका भाष्यमा भनिएको छ – 'अविशिष्टस्तु लोके प्रयुज्यमानानां वेदे च पदानामर्थः। स यथैव लोके विवक्षितः तथैव वेदे भवितुमर्हति।' अतः संहिता भागका सरह नै वेदान्तवाक्यहरूमा पनि विवक्षितार्थत्व स्वाभाविक छ। वेदान्त वाक्यहरूद्वारा सच्चिदानन्दरूप कर्तृत्व र भोक्तृत्वले रहित निष्प्रपञ्च एउटा प्रत्यगात्मतत्त्व अवगत हुन्छ।

तथापि कर्तृत्व, भोक्तृत्व, दुःख, शोकादिले युक्त आत्मालाई विषय गर्ने भएको सन्देह र बाधले रहित 'अहम्' अनुभवद्वारा विरुद्ध पर्ने भएको हुँदा वेदान्त वाक्य आफ्ना वाच्यार्थबाट हटेर गौणार्थक अथवा जपमात्रमा उपयोगी मानिन्छन्। फलतः वेदान्तविचारात्मक चार अध्याय भएको यो शारीरकमीमांसा शास्त्र आरम्भ गर्नु योग्य देखिँदैन। सर्वजनप्रसिद्ध अनुभवद्वारा प्रमाणित कर्ता, भोक्ता आत्मा न सनिदग्ध छ न त्यसको ज्ञानको कुनै विशेष प्रयोजन नै छ। अतः न त्यो जिज्ञास्य हो न त कुनै प्रकारका विचारको प्रवर्तक नै हो।

४. उत्तर पक्ष – यो सबै कुरा भन्नु तबमात्र सत्य हुनसक्तछ, जब कि 'अहम्' अनुभव प्रमाण हुन्छ। पूर्वपक्षीले भने अनुसारको रीतिले श्रुतिको बाध हुनसक्तैन। अहम् अनुभवको प्रामाणिकता न श्रुत्यादि वाक्यहरूबाट संवादित छ न दार्शनिकहरूद्वारा अनुमोदित छ। परिशेषबाट त्यसलाई अध्यासात्मक नै मान्नुपर्दछ। यसरी बिचार गर्दा वेदान्त वाक्यहरूको कोही पनि विरोधी छैन। वेदान्तवाक्यहरू न अविवक्षितार्थक हुनसक्तछन् न त गौणतार्थक नै हुनसक्तछन्। किन्तु वेदान्तवाक्यहरू शुद्ध, बुद्ध, मुक्तरूप आत्मतत्त्वका प्रतिपादक हुन्। प्रत्यगात्मा नै तिनको मुख्य अर्थ हो। प्रत्यगात्मा वक्ष्यमाण क्रमले सन्दिग्ध र प्रयोजनयुक्त पनि हो। अतः त्यसको जिज्ञासा समुचित हो भनेर सूत्रकार भगवान्

वेदव्यासले ब्रह्मसूत्रको प्रथम सूत्र अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'को प्रणयन गर्नुभएको हो। अतः ब्रह्म मुमुक्षुका लागि जिज्ञास्य हो।

५. प्रयोजन वा सङ्गति – ब्रह्मजिज्ञासाको अर्थ ब्रह्मज्ञानको इच्छा हो। इच्छाको साक्षात् विषय भएको कारण ब्रह्मज्ञान प्रयोजन हो। कर्मपरक वाक्यहरूबाट कर्मको ज्ञान हुन्छ र ज्ञानबाट कर्मको अनुष्ठान गरिन्छ। त्यसपछि स्वर्गादिरूप मुख्य प्रयोजन सिद्ध हुन्छ। अतः त्यहाँ कर्मज्ञानलाई अवान्तर प्रयोजन मानिन्छ। किन्तु यहाँ भने ब्रह्मज्ञानलाई मुख्य प्रयोजन मानिन्छ र यसको अवान्तर प्रयोजन हुँदैन। किनभने कर्मज्ञानपछि जसरी कर्मको अनुष्ठान अपेक्षित हुन्छ, तर ब्रह्मज्ञान पश्चात् कुनै कर्तव्य शेष रहँदैन। कारण के हो भने ब्रह्मविचारात्मक तर्करूप इतिकर्तव्यता अर्थात् सहायक व्यापारद्वारा जसको अर्थलाई परिपोषण गरिएको छ, यसप्रकारका वेदान्त-वाक्यहरूद्वारा समुत्पादित असन्दिग्ध ब्रह्मज्ञान नै समस्त दुःखहरूको उपशामक र परमानन्दैकरसात्मक परमप्रयोजन मानिन्छ। त्यसैका लालसाले नै विवेकीहरू वेदान्तविचारमा प्रवृत्त हुन्छन्।

यद्यपि तत्त्वज्ञान ब्रह्मरूप भएका कारण सदैव प्राप्त नै छ, तथापि अनादि अविद्याका कारण त्यो अप्राप्तजस्तै भएर त्यसै नै प्रेप्सित अर्थात् प्राप्त गर्ने खालको इच्छाको विषय भएर जान्छ। जस्तै कि आफ्ना घाँटीमा विद्यमान हार कुनै भ्रमका कारण विस्मृत एवं हराएजस्तो हुन्छ र कसैले स्मरण गराइदिएपछि प्राप्त गरेजस्तो हुन्छ। जिज्ञासा संशयबाट जन्मिन्छ। अतः त्यसले आफ्नू कारणीभूत संशयलाई सूचित गर्दछ र संशय मीमांसाको प्रयोजन बन्दछ।

यसरी विचारशील व्यक्तिका लागि शास्त्रमा प्रवृत्तिको हेतु भएका संशय र प्रयोजनलाई सूचित गर्नका लागि नै भगवान् शङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रको भाष्य लेख्न प्रारम्भ गर्नुभएको देखिन्छ।

भामतीटीकाको नेपाली अनुवाद समाप्त भयो।

❁

ब्रह्मसूत्र चतुःसूत्रीशाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद

ब्रह्मसूत्रको पहिलो सूत्र

अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॥ १ ॥

शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद :– यहाँ आएको अथ शब्दलाई आनन्तर्य अर्थात् यसपछि भन्ने अर्थमा लिनुपर्दछ। यस अथलाई आरम्भवाचकका रूपमा लिनु हुँदैन। किनभने ब्रह्मजिज्ञासाको आरम्भ हुँदैन। यसलाई मङ्गलवाक्यार्थमा पनि समन्वय गर्न सकिँदैन। यस उसले अन्य अर्थमा प्रयुक्त भएको अथशब्द श्रवणद्वारा मङ्गलको प्रयोजक हुन्छ। फलको हेतुभूत पूर्वप्रकृतका साथ जुन अपेक्षा गरिएको छ, त्यसको आनन्तर्य अर्थात् त्यसपछि भन्ने अर्थ हुँदाखेरि जसरी धर्मजिज्ञासामा नियमपूर्वक पहिले गरिने वेदाध्ययनको अपेक्षा गरिन्छ। यसैगरेर ब्रह्मजिज्ञासामा पनि नियमपूर्वक पहिले गरिने जुन वस्तुको अपेक्षा रहन्छ, त्यसलाई नै भन्नुपर्दछ।

स्वाध्यायपछि भन्ने चाहिं दुवैमा समान छ। यदि यसमा कर्मज्ञानको आनन्तर्य विशेष छ भन्दछौ भने त्यो भन्न पनि मिल्दैन। जसले वेदान्तको अध्ययन गरेको छ, उसमा धर्मजिज्ञासाभन्दा पहिले पनि ब्रह्मजिज्ञासा उत्पन्न हुनसक्तछ। जस्तै हृदय आदिको अवदान अर्थात् प्रयाजादिमा क्रमको नियम छ, त्यहाँ क्रमको विवक्षा देखिन्छ तर यहाँ भने क्रमको विवक्षा देखिँदैन। धर्मजिज्ञासा र ब्रह्मजिज्ञासामा शेषशेषिभाव अथवा अधिकृताधिकार मान्नलाई पनि कुनै प्रमाण छैन। किनभने कुनैको फल र विषयमा भेदछ। धर्मज्ञानको फल अभ्युदय हो र त्यसले अनुष्ठानको अपेक्षा राख्तछ। किन्तु ब्रह्मज्ञानको फल भने मोक्ष हो, यसले अरू कुनै अनुष्ठानको अपेक्षा राख्तैन।

धर्मजिज्ञासाका विषयको जुन धर्म हो, त्यो साध्य हो, ज्ञानकालमा होइन। किनभने यो पुरुषको व्यापारका अधीनमा छ। प्रकृत विषयमा जिज्ञासाको विषय जुन ब्रह्म हो त्यो नित्य हुनाले पुरुषको व्यापारका अधीन छैन। बोध गराउने भएको प्रमाणवृत्तिका भेदबाट पनि जिज्ञास्यमा भेद हुन्छ। जुन विधि धर्ममा प्रमाण हुन्छ, त्यसले पुरुषलाई स्वविषय अर्थात् धर्ममा प्रवृत्त गराउँदै बोध गराउँदछ। ब्रह्मबोधक प्रमाणभने पुरुषलाई बोधमात्रै गराउँदछ, यसले प्रवृत्त गराउँदै बोध गराउनेभने होइन। बोध अर्थात् प्रवृत्तिसहितको बोध ब्रह्म प्रमाणबाट जन्य होइन। यसकारण विधिद्वारा पुरुषलाई बोधमा यसले प्रवृत्त गराउँदैन। जसरी इन्द्रिय र विषयका सन्निकर्षबाट पदार्थको ज्ञान हुन्छ तर प्रवृत्तिभने हुँदैन, त्यसैगरेर अतः अर्थात् जसको पछाडि अर्थात् यसपछि ब्रह्मजिज्ञासाको उपदेश गरिन्छ। जस्तै १–नित्य र अनित्य वस्तुको विवेक। २–यस लोकमा र परलोकमा विषयभोगप्रति विराग। ३–शम, दम आदि साधनसम्पत्ति र ४–मोक्षको इच्छा हुनु। यी चारथरी साधनहरूले सम्पन्न भएपछि चाहिँ धर्मजिज्ञासाका पहिले र पछि पनि ब्रह्मज्ञानको इच्छा हुनसक्तछ। पूर्वोक्त चारथरी साधनहरूविना दुइटै कुराहरू हुनसक्तैनन्। यसकारण 'अथ' शब्दबाट माथि भनिएका चार साधनसम्पत्तिले युक्त भएपछिमात्रै ब्रह्मजिज्ञासा हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्दछ। त्यसपछि मात्रै गुरुले शिष्यलाई ब्रह्मको उपदेश गर्दछन्।

अतः शब्द हेतुवाचक हो। 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते' अर्थात् जसरी यहाँ खेती आदिबाट उब्जाइएको अर्थात् उपार्जन गरिएको भोग्य पदार्थ नाश हुन्छ, त्यसरी नै परलोकमा पुण्यबाट सम्पादन गरिएको लोकको क्षय हुन्छ। यसरी श्रुति कल्याणको साधक अग्निहोत्र आदिको फल स्वर्ग आदि लोकमा पनि अनित्यता भएको दर्शाउँदछन्। त्यसैगरेर 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' अर्थात् ब्रह्म

जान्नेले मोक्ष प्राप्त गर्दछ भन्ने इत्यादि श्रुतिहरू ब्रह्मज्ञानबाट नै परमपुरुषार्थ प्राप्त हुने कुरा दर्शाउँछन् । त्यसकारण उपर्युक्त साधनसम्पत्ति प्राप्त गरिसकेपछि ब्रह्मजिज्ञासा गर्नुपर्छ ।

ब्रह्मको जिज्ञासा ब्रह्मजिज्ञासा हो । अगाडि आउने 'जन्माद्यस्य यतः' भन्ने सूत्रमा जुन ब्रह्मको लक्षण बताइने छ । त्यो नै ब्रह्म हो । यसै कारणले पनि 'ब्रह्म' शब्दको जाति आदि अर्को अर्थ हो भनेर शङ्का गर्नु ठीक छैन । ब्रह्म जिज्ञासामा 'ब्रह्मणः'[१] यो कर्मवाचक षष्ठी हो । यसमा ब्रह्मस्वरूपको नै जिज्ञासा हुन्छ । तर यो शेषवाचक षष्ठी होइन । यसमा ब्रह्मसम्बन्धिनी जिज्ञासा हुन्छ । किनभने जिज्ञासामा जिज्ञास्यको अपेक्षा रहन्छ । अर्को जिज्ञास्यको निर्देश पनि देखिँदैन ।

शेषे षष्ठीको ग्रहण गर्दाखेरि पनि ब्रह्मको जिज्ञासाको कर्म हुनमा कुनै बाधा विरोध छैन भनेर भन्न पनि मिल्दैन । पूर्वपक्षीको भनाइमा जुन सम्बन्ध सामान्यवाचक हुन्छ, त्यसले विशेष सम्बन्धलाई पनि देखाउँछ । यसरी ब्रह्मको प्रत्यक्ष कर्मत्वलाई छोडेर सामान्य सम्बन्धद्वारा परोक्ष कर्मत्वको कल्पना गर्ने प्रयास गर्नु व्यर्थ नै हो । किनभने ब्रह्ममा आश्रित सम्पूर्ण पदार्थहरूको विचारको प्रतिज्ञा गर्नु यसको प्रयोजन हो भनेर यदि भन्छौ भने त्यो पनि ठीक होइन । किनभने प्रधान अर्थात् मुख्यको परिग्रह भएपछि त्यसको अपेक्षा गर्नेहरू सबैको अर्थतः ग्रहण हुन्छ । यहाँ ब्रह्मज्ञानबाट प्राप्त गर्नका लागि इष्टतम अर्थात् अत्यन्त इष्ट जुन वस्तु हो त्यही प्रधान अर्थात् मुख्य हो ।

जिज्ञासाको कर्म भएको त्यस प्रधानको ग्रहण हुनेबित्तिकै उसको जिज्ञासा नभईकन ब्रह्मको जिज्ञासा हुँदैन । यसपछि ती सबैको अर्थतः सूचना भइहाल्दछ । यसकारण सूत्रमा यिनको भिन्नै भन्नुपर्ने आवश्यकता नै देखिँदैन । जस्तै – 'यी राजा जान्छन्' यस्तो भन्दाखेरि परिवार सहित राजाको गमनको कथन

हुन्छ। त्यसैगरेर श्रुतिसँग सूत्रको सम्बन्ध स्थापित गर्नाले पनि कर्मवाचक षष्ठी हुन आउँछ। 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' अर्थात् जसबाट यी प्राणी उत्पन्न हुन्छन् इत्यादि श्रुतिहरू 'तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्म' अर्थात् त्यसैलाई जान्ने इच्छा गर, त्यही ब्रह्म हो।

यसरी विचार गर्दा ब्रह्म नै जिज्ञासाको कर्म हो। यही कुरा प्रत्यक्ष देखिन्छ। कर्मवाचक षष्ठी मान्दाखेरि नै सूत्रसँग श्रुतिको एकवाक्यता हुन्छ। यसैकारण 'ब्रह्मण:' यो कर्मवाचक षष्ठी हो। जान्ने इच्छा जिज्ञासा हो। अवगति अर्थात् मोक्षपर्यन्त ज्ञान सन्‌वाच्य इच्छाको कर्म हो। किनभने इच्छाको विषय फल हो। ब्रह्म ज्ञानरूप प्रमाणबाट जान्न योग्य हो। किनकि ब्रह्मको अवगति अर्थात् ज्ञान पुरुषार्थ हो। किनभने ब्रह्मज्ञानबाटै नि:शेष संसारका बीजरूप अविद्या आदि अनर्थहरूको नाश हुन्छ। यसैका लागि नै ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्दछ। (क)

त्यो ब्रह्म प्रसिद्ध हो अथवा अप्रसिद्ध हो ? यदि प्रसिद्ध हो भने ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्ने आवश्यकता नै छैन। यदि अप्रसिद्ध हो भने ब्रह्मको जिज्ञासा नै हुनसक्तैन। यसरी आएको शङ्काको समाधान गर्दै सिद्धान्ती भन्दछन्। नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वभाव, सर्वज्ञ र सर्वशक्तिसम्पन्न ब्रह्म प्रसिद्ध हो। 'ब्रह्म' शब्दको व्युत्पत्तिबाट 'बृह्' धातुको अर्थका अनुसार नित्य, शुद्ध इत्यादि अर्थहरूको प्रतीति हुन्छ। यसका साथै सबैको आत्मा भएको हुँदा ब्रह्मको अस्तित्व प्रसिद्ध छ। यसबाट सबैका आत्माको अस्तित्वको ज्ञान हुन्छ। किनभने 'म हुँइन' भन्ने यस्तो ज्ञान कसैलाई पनि हुँदैन। यदि आत्माको अस्तित्व प्रसिद्ध नहुँदो हो त सबैलाई 'म हुँइन' भन्ने यस्तो ज्ञान हुने थियो। आत्मा नै ब्रह्म हो। यदि मानिसहरूमा ब्रह्म आत्मरूपबाट प्रसिद्ध भएपछि ब्रह्म अज्ञात नभएर ज्ञात नै हो। यसकारण ब्रह्मको जिज्ञासा हुनसक्तैन भनेर भन्नु ठीक होइन।

किनभने ब्रह्मको विशेषज्ञानमा मतभेद छ ।

चैतन्यविशिष्ट देह नै आत्मा हो भनेर प्राकृत जन र लोकायतिक अर्थात् चार्वाकहरू मान्दछन् । अरू एकथरी चेतन इन्द्रिय नै आत्मा हो भनेर मान्दछन् । अर्काथरी मनलाई नै आत्मा हो भन्दछन् । फेरि अर्काथरी क्षणिक विज्ञानलाई आत्मा भन्दछन् । अर्काथरी आत्मालाई शून्य मान्दछन् । यसै गरेर देहादिदेखि भिन्न संसारी, कर्ता र भोक्ता नै आत्मा हो भनेर पनि केही भन्दछन् । अर्काथरी आत्मा केवल भोक्ता हो कर्ता होइन भन्दछन् । कसैकसैको भनाइमा जीवभन्दा भिन्नै ईश्वर सर्वज्ञ र सर्वशक्तिसम्पन्न छ । त्यो ईश्वर भोक्ता अर्थात् जीवको आत्मा अर्थात् स्वरूप हो भनेर कसैकसैको भनाइ छ ।

यसरी युक्ति, वाक्य र तिनका आभासका आधारमा थुप्रै मतभेदहरू छन् । यी कुराहरूको विचार नै नगरेर जुनसुकै मतलाई पनि ग्रहण गर्नेहरू मोक्षबाट टाढा हुन्छन् र तिनीहरूले अनर्थ प्राप्त गर्दछन् । यसकारण त्यसको निवारण गर्न ब्रह्मजिज्ञासाको उपदेशद्वारा जसमा अविरुद्ध तर्क साधनका रूपमा छन् र जसको प्रयोजन मोक्ष हो, त्यस्ता वेदान्तवाक्यहरूको मीमांसा अब आरम्भ गरिन्छ । (ख)

पहिलो सूत्रको शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद समाप्त भयो ।

ब्रह्मसूत्रको दोस्रो सूत्र

जन्माद्यस्य यतः ॥२॥

शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद :– ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्दछ भनेर प्रथम अधिकरणमा उल्लेख गरिसकिएको छ। अब यसपछि ब्रह्मको लक्षणका बारेमा जिज्ञासा हुनसक्तछ। यसमा सूत्रकार भगवान् व्यास जन्माद्यस्यबाट ब्रह्मको लक्षण बताउनुहुन्छ।

जन्म अर्थात् उत्पत्ति आदिमा जसका जन्म आदि, यो तद्गुणसंविज्ञान बहुब्रीहि हो। यसमा 'लम्बकर्णमानय' अर्थात् लामो कान भएकालाई ल्याऊ। यहाँ 'लम्बकर्ण' मा तद्गुणसंविज्ञान बहुव्रीहि हो। यस समासको अर्थ हो – जन्म, स्थिति र नाश। श्रुतिनिर्देश र वस्तुस्थितिका अपेक्षा जन्मको पहिले उपादान गरिएको छ। श्रुतिको निर्देशन यस्तो छ – 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' यस वाक्यमा जन्म, स्थिति र लयको क्रमशः दर्शन हुन्छ। वस्तुस्थिति पनि यस्तै नै छ। किनभने जन्मबाट सत्ता प्राप्त गरेको धर्मको स्थिति र लय हुनु सम्भव छ। (क)

सूत्रमा आएको 'अस्य' यसमा प्रत्यक्ष, अनुमान आदिबाट संवेदित अर्थात् भन्न खोजिएको धर्मी अर्थात् जगत्, वियत् आदि 'इदम्' शब्दबाट निर्देशित छन्। षष्ठी विभक्ति जन्म आदि धर्मबाट धर्मीका सम्बन्धलाई द्योतन गर्दछ। 'यतः' बाट कारणको निर्देश हुन्छ। नाम र रूपबाट प्रकट भएका अनेकौं कर्ता र भोक्ताहरूबाट संयुक्त जसका क्रिया र फलका देश, काल र निमित्त समेत नियमित अर्थात् व्यवस्थित छन्। उसको आश्रय अर्थात् आधार मनले सोच्नसकिँदैन। उसको रचनाको स्वरूपलाई पनि विचार गर्नसकिँदैन। जो यस्तो

अचिन्त्य जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र नाश समेत जुन सर्वज्ञ र शक्तिमान् कारणबाट हुन्छ, त्यस्तो कारणतत्त्व उही ब्रह्म हो भन्ने कुरा वाक्यशेषबाट थाहा हुन्छ। अरू भावविकारहरूको पनि यी तीनमा नै अन्तर्भाव हुन्छ। अतः जन्म, स्थिति र नाशलाई यहाँ ग्रहण गरिएको हो। (ख)

यास्कमुनिबाट पठित जायते, अस्ति इत्यादि ६ भावविकारहरूलाई लिने हो भने जगत्को स्थितिकालमा तिनको सम्भावना हुनाले मूलकारणबाट जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र लयको ग्रहण हुँदैन भनेर कसैले शङ्का गर्छ भने त्यो ठीक होइन। यसप्रकारको शङ्का कसैले पनि गर्नु हुँदैन। किनकि जुन ब्रह्मबाट यस जगत्को जुनजुन उत्पत्ति, स्थिति र लय श्रुतिमा बताइएका छन्, तिनै जन्म, स्थिति र लय यहाँ लिइएका छन्। पूर्वोक्त विशेषणहरूले युक्त जगत्को उक्त विशेषणहरूले विशिष्ट ईश्वरदेखि बाहेक अरूबाट अर्थात् अचेतन प्रधानबाट, अचेतन परमाणुबाट, अभाव अर्थात् शून्यबाट अथवा संसारी अर्थात् हिरण्यगर्भबाट उत्पत्ति, स्थिति र प्रलयको सम्भावनाको कल्पना गर्नसकिँदैन। त्यसैगरेर स्वभावबाट पनि जगत्को उत्पत्ति हुनसक्तैन। किनभने यहाँ कार्यार्थी पुरुषद्वारा विशेष देश, काल र निमित्तको ग्रहण गरिएको छ। (ग)

ईश्वरलाई जगत्को कारण मान्ने भएका नैयायिकहरू यसै अनुमानलाई संसारी जीवभन्दा पृथक् ईश्वरको जुन सत्ता छ त्यसैलाई यसको कारण मान्दछन्। त्यसकारण यस जन्मादि सूत्रमा पनि के त्यसै अनुमानलाई अघि सारिएको छ ? छैन। किनभने वेदान्तवाक्यरूपी फूलहरूलाई उन्नु नै सूत्रहरूको प्रयोजन हो। सूत्रहरूद्वारा वेदान्तवाक्यहरूको उदाहरण दिएर विचार गरिन्छ। वाक्यार्थ-विचारबाट जुन तात्पर्य निश्चित हुन्छ, त्यसबाट ब्रह्मज्ञान निष्पन्न हुन्छ। अनुमान आदि प्रमाणान्तरबाट निश्चय हुँदैन।

जगत्को जन्म आदि निर्देश गर्ने भएका वेदान्तवाक्यहरूको विद्यमानता रहेको र तिनको अर्थको दृढताका लागि वेदान्तवाक्यहरूबाट अनुमत अर्थात् स्वीकृत अनुमान[१] पनि प्रमाण हुन्छ। त्यसलाई भने निवारण गर्न सकिँदैन। किनभने श्रुतिले नै सहायताका लागि तर्कलाई पनि अङ्गीकार गरेको छ। जस्तै – ब्रह्म श्रवण गर्न योग्य छ, मनन गर्न योग्य छ भन्ने यो श्रुति हो। फेरि जस्तै 'पण्डितो मेधावी....' अर्थात् पण्डित र मेधावीले गन्धार देशलाई नै प्राप्त गर्छ त्यस्तै आचार्यवान् पुरुषले ज्ञान प्राप्त गर्दछ। यो श्रुति पनि आफ्ना निमित्त पुरुष बुद्धिलाई सहायकका रूपमा देखाउँछ। (घ)

धर्मजिज्ञासामा सरह ब्रह्मजिज्ञासामा श्रुति आदि मात्रै प्रमाण होइनन्। किनभने ब्रह्मज्ञान सिद्धवस्तु अर्थात् ब्रह्मविषयक हो। ब्रह्मज्ञानको चरमसीमा अनुभव अर्थात् ब्रह्मसाक्षात्कार हो। धर्मका विषयमा अनुभवको अपेक्षा रहँदैन। किन्तु त्यसमा श्रुति आदि नै प्रमाण हुन्। यसभन्दा बाहेक कर्तव्यको उत्पत्ति पुरुषाधीन छ। यसकारण पनि लौकिक र वैदिक कर्म गर्नु नगर्नु अथवा अर्कै प्रकारले गर्नु आफ्नै अधीनमा छ, अर्थात् कर्ताका अधीनमा छ। जस्तै – घोडा चढेर जान्छ, पैदल जान्छ अथवा अरू नै प्रकारले जान्छ अथवा जाँदैन। त्यस्तै – अतिरात्रमा षोडशीग्रहण गर्दछ। अतिरात्रमा षोडशी ग्रहण गर्दैन। सूर्यको उदय भएपछि होम गर्दछ, सूर्यको उदयभन्दा पहिले होम गर्दछ। यसरी विधि, प्रतिषेध, विकल्प, उत्सर्ग र अपवाद यहाँ अर्थात् धर्ममा सावकाश अर्थात् ऐच्छिक विकल्प रहन्छ। परन्तु सिद्धवस्तु यस्तो हुन्छ अथवा उस्तो हुन्छ, यसप्रकार हुन्छ अथवा हुँदैन भन्ने यसप्रकारको विकल्पको विषय हुँदैन। विकल्पले पुरुषको बुद्धिको अपेक्षा गर्दछ। किन्तु सिद्ध वस्तुको यथार्थ ज्ञान पुरुषबुद्धिको अपेक्षा गर्दैन। त्यो त सिद्ध पदार्थकै अधीन छ। एउटा स्थाणु अर्थात् ठूटामा स्थाणु हो वा पुरुष हो अथवा अरू कुनै हो ? भन्ने यस्तो ज्ञान यथार्थ ज्ञान हुँदैन । त्यसमा

पुरुष हो, अथवा अरू कुनै हो भन्ने विकल्पयुक्त ज्ञान मिथ्या ज्ञान हो। स्थाणु नै हो भन्ने ज्ञान तत्त्वज्ञान हो। किनभने त्यो वस्तुको अधीन छ। त्यसैगरेर सिद्ध वस्तुको प्रामाण्य वस्तुको अधीन छ। अतः ब्रह्मज्ञान पनि वस्तुकै अधीन भएको कुरा सिद्ध हुन्छ। किनभने त्यसको विषय सिद्ध वस्तु हो। (ङ)

ब्रह्म सिद्धवस्तु भएको हुँदा अरू प्रमाणको विषय हो भनेर कसैले शङ्का गर्न सक्तछ। यसबाट वेदान्तवाक्यको अनर्थकता नै प्राप्त हुन्छ भन्नु उचित होइन। किनभने ब्रह्म इन्द्रियको विषय होइन। यसकारण अरू प्रमाणहरूबाट ब्रह्मको जगत्रूप कार्यसँग सम्बन्धग्रहण गर्नसकिँदैन। इन्द्रियहरू स्वभावैले विषयोन्मुख हुन्छन्। यिनले ब्रह्मलाई विषय गर्दैनन्। यदि ब्रह्म इन्द्रियको विषय भएको भए यस जगत्रूप कार्यको ब्रह्मका साथ सम्बन्ध रहन्थ्यो होला। तर यसबाट त्यसको सम्बन्ध ब्रह्मसँग छ भनेर निश्चय गर्न सकिँदैन। त्यसकारण 'जन्मादि सूत्र' अनुमान गर्नका लागि होइनन्, परन्तु वेदान्तवाक्यहरूको प्रदर्शनका लागि हो। ती कुन वेदान्त वाक्यहरू हुन् ? जसको सूत्रद्वारा ब्रह्मको लक्षणरूपबाट विचार गर्नु अभीष्ट देखिन्छ ? यिनमा – 'भृगुर्वैवारुणिः' यसप्रकारले उपक्रम गरेर अर्थात् आरम्भ गरेर– 'यतो वा इमानि भूतानि' आउँछ। यसपछि त्यसको निर्णय वाक्य 'आनन्दाद्ध्येव' आएको छ। यस सम्बन्धमा ब्रह्मका विषयमा यसप्रकारको स्वरूप[१] लक्षण र तटस्थ[२] लक्षण[३]को निर्देश गर्ने अरू वेदान्तवाक्यहरूको पनि उद्धरण गर्नुपर्दछ। (च)

दोस्रो सूत्रको शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद समाप्त भयो।

ब्रह्मसूत्रको तेस्रो सूत्र

शास्त्रयोनित्वात् ॥३॥

शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद :– ब्रह्ममा जगत्कारणता देखाउनाले सर्वज्ञता देखिन्छ । अब यसै कुरालाई दृढ गर्न अगाडिको कुरा आउँछ ।(क)

अनेक विद्यास्थान अर्थात् वेदको अर्थ जान्नका लागि सहायक शास्त्रहरूबाट उपकृत, प्रदीपका समान सम्पूर्ण अर्थको प्रकाशनमा समर्थ र सर्वज्ञकल्प महान् ऋग्वेद आदि शास्त्रहरूको योनि अर्थात् कारण ब्रह्म हो । ऋग्वेद आदि सर्वज्ञगुणसम्पन्न शास्त्रहरूको उत्पत्ति सर्वज्ञ ब्रह्मलाई छोडेर अरू कसैबाट पनि हुनसक्तैन । जुन जुन विस्तरार्थ शास्त्र अर्थात् जुन शास्त्रमा धेरै शब्द हुन्छन्, ती शास्त्रहरू विशिष्ट पुरुषद्वारा रचिएका हुन्छन् । जस्तै पाणिनि आदिद्वारा रचित व्याकरण आदि शास्त्रहरू । ती रचनाकारहरू उनले बनाएका शास्त्रहरूभन्दा धेरै नै ज्ञानवान् हुन्छन् । यस्तो कुरा संसारमा प्रसिद्ध छ ।

अनेकौं शास्त्रहरूका भेदबाट भिन्न देव, पशु, मनुष्य, वर्ण, आश्रम आदि विभागका कारण सम्पूर्ण ज्ञानका भण्डार, ऋग्वेद आदि शास्त्रहरू विनाप्रयास खेलखेलमा नै मान्छेले सास फेरेझैं गरेर त्यस महान् ब्रह्मबाट उत्पन्न हुन्छन् । श्रुतिले भनेको पनि छ – 'अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्यद्ऋग्वेदः' (बृ.२।४।१०) अर्थात् त्यस महान् ब्रह्मको निश्वास नै यो ऋग्वेद हो अथवा पूर्वोक्त ऋग्वेद आदि शास्त्रहरू ब्रह्मको यथार्थ स्वरूपका ज्ञानमा योनि अर्थात् कारण हुन् । (ख)

अथवा पूर्वोक्त ऋग्वेद आदि शास्त्रहरू ब्रह्मको यथार्थ स्वरूपका

ज्ञानका लागि योनि अर्थात् कारण वा प्रमाण हुन्। यसैकारण ब्रह्म केवल वेदबाट मात्रै जान्न सकिन्छ। शास्त्ररूप प्रमाणबाट मात्रै ब्रह्म जगत्को जन्म आदिको कारण भएको कुरा थाहा हुन्छ। पहिलो सूत्रमा 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' अर्थात् यसै ब्रह्मबाट भूतादिको सृष्टि हुने इत्यादि शास्त्रहरूको उदाहरण दिइएको थियो। पूर्व सूत्रमा नै यस्ता शास्त्रहरूको उदाहरण दिँदै शास्त्रकारले ब्रह्म शास्त्रयोनि भएको कुरा भनिसकेका थिए भने फेरि यस सूत्रको प्रयोजन नै के छ ? भन्ने प्रश्न उठ्न सक्तछ। यस विषयमा पूर्वसूत्रका अक्षरहरूबाट शास्त्रको स्पष्ट रूपमा उपपादान अर्थात् ग्रहण गरिएको थिएन। जगत्का जन्म आदिको केवल अनुमानरूपबाट मात्रै उपन्यास अर्थात् जानकारी दिइएको थियो। यिनै कुराहरूलाई ध्यानमा राखेर नै सूत्रकारले यो 'शास्त्रयोनित्वान्' भन्ने सूत्रको रचना गर्नुभएको हो।

तेस्रो सूत्रको शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद समाप्त भयो।

ब्रह्मसूत्रको चारौँ सूत्र

तत्तु समन्वयात् ॥४॥

शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद :– शास्त्र ब्रह्ममा प्रमाण हुन्छ भनेर कसरी भन्नसक्तछौ ? किनभने जैमिनिले वेद क्रियार्थक अर्थात् क्रिया प्रयोजक हो, यसकारण अक्रियार्थक वाक्य अनर्थक हुन्छ भनेका छन् । यस अर्थले शास्त्र क्रियापरक अर्थात् क्रियाविचारक हो । यसकारण वेदान्त अनर्थक हो । किनकि वेदान्त क्रियार्थक होइन । अथवा कर्ता, देवता आदिको प्रकाशन गर्नु वेदान्तको प्रयोजन हो । अतः वेदान्तक्रिया विधिवाक्यहरूको अङ्ग हो ? अथवा उपासना आदि अरू क्रियाहरूको विधान वेदान्तको प्रयोजन हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न हुन्छ । (क)

सिद्धवस्तुको प्रतिपादन गर्नु अवश्य पनि वेदान्तको प्रयोजन हुनसक्तैन । किनभने सिद्धवस्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणहरूको विषय हो । त्यो न त हेय हो न त उपादेय नै हो । अतः त्यसमा पुरुषार्थको अभाव छ । यसैकारणले 'सोऽरोदीत्' अर्थात् त्यो रोयो इत्यादि वाक्यहरू अनर्थक नहोउन् भनेर 'विधिना...' अर्थात् विधिवाक्यहरूका साथ अर्थवाद आदि वाक्यहरूको एकवाक्यता अर्थात् पद र वाक्यहरूमा सम्बन्ध हुनु हो । किनभने अर्थवादवाक्य विधेयको स्तुति गर्दछ भनेर जैमिनिसूत्रले भनेको छ । यसरी स्तुत्यर्थक हुनाले ती 'सोऽरोदीत्' आदि वाक्यहरूलाई सार्थक भनिएको हो । त्यसैगरेर 'इषेत्वा' अर्थात् अन्नका लागि तिमीलाई काट्तछु भन्ने मन्त्रहरू क्रिया र तिनका साधनहरूको अभिधान गर्दछन् । यसकारण मन्त्रलाई कर्मसँग नित्य सम्बन्ध भएको भनिएको हो । (ख)

कुनै पनि ठाउँमा विधिवाक्यहरूका विना वेदवाक्यहरूको अर्थवत्ता

न देखापर्दछ र न त उपपन्न नै हुन्छ। सिद्धवस्तुका स्वरूपमा विधि पनि हुनसक्तैन किनभने विधि क्रियाविषयक हो। यसकारण कर्मका निमित्त अपेक्षित कर्ताको स्वरूप, देवता आदिको प्रकाशन भएकाले वेदान्त क्रियाविधिको अङ्ग हो। यदि अरू प्रकरणहरूका डरले यस कुरालाई स्वीकार गर्न सकिँदैन भने पनि आफ्नो अर्थात् वेदान्तवाक्यहरूमा उपलब्ध उपासना आदि कर्मपरक वेदान्त चाहिँ विद्यमान भएको देखिन्छ। यसरी ब्रह्म शास्त्रको योनि अर्थात् कारण होइन भनेर पूर्वपक्ष आएको छ। (ग)

'तु' शब्द पूर्वपक्षको खण्डनका लागि आएको हो। सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान्, जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र लयको कारण त्यो ब्रह्म वेदान्त शास्त्रबाट मात्रै जान्न सकिन्छ। कसरी जान्न सकिन्छ ? समन्वयबाट जान्न सकिन्छ। जस्तै – 'सदेव' अर्थात् हे सोम्य ! यो सम्पूर्ण जगत् उत्पत्तिभन्दा पहिले अव्याकृत अर्थात् नाम र रूपबाट प्रकट नभको ब्रह्म नै थियो। 'एकमेव' अर्थात् एउटामात्र अद्वितीय थियो। 'आत्मा वा' अर्थात् ऊ एउटै आत्मा उत्पत्तिभन्दा पूर्व थियो। 'तदेतद्' त्यो यो ब्रह्म अकारण, अकार्य, एकरस र अद्वितीय हो। 'अयमात्मा' अर्थात् यो आत्मा किंवा ब्रह्म सबैको अनुभवमा रहने चिन्मात्र हो। 'ब्रह्मैवेदं' अर्थात् यो सारा ब्रह्म हो र अमृत हो। इत्यादि वेदान्तवाक्यहरू सबै वेदान्तहरूमा तात्पर्यबाट यसै अर्थको प्रतिपादन गर्नका लागि ब्रह्ममा समन्वित हुन्छन्। वेदान्तमा आएका पदहरू ब्रह्मस्वरूपका विषयमा निश्चित समन्वय अवगत भएपछि अरू अर्थको कल्पना गर्नु ठीक होइन। किनभने यसो गर्दा श्रुत अर्थात् श्रुतिप्रतिपादित अर्थको हानि र अश्रुत अर्थात् श्रुतिले प्रतिपादन नगरेका अर्थको कल्पना गर्नुपर्ने हुन्छ। (घ)

किन्तु ती वेदान्त वाक्यहरूको कर्ताका स्वरूपको प्रतिपादनमा तात्पर्य छ भन्ने कुराको निश्चय गर्न सकिँदैन। किनभने – 'तत्केन कं पश्येत्' अर्थात् त्यस विद्याकालमा कुन कर्ता कुन करणले कुन

विषयलाई देख्ने इत्यादि क्रिया, कारक र फलको निराकरण गर्ने श्रुतिहरू छन्। ब्रह्म यद्यपि सिद्ध वस्तु हो तथापि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूबाट उसलाई जान्न सकिँदैन। किनभने 'तत्त्वमसि' यसप्रकारका महावाक्यहरू र शास्त्रविना ब्रह्मत्वभाव बुझ्न सकिँदैन। ब्रह्म हेय र उपादेयभन्दा भिन्नै हो। अतः ब्रह्मका बारेको उपदेश बेकार हो भनेर पूर्वपक्ष आएको छ। (ङ)

यस सम्बन्धमा पूर्वपक्षलाई उत्तर दिँदै सिद्धान्ती भन्दछन् – यो दोष होइन, किनभने हेय र उपादेयले शून्य ब्रह्मात्मभावलाई बुझेपछि नै सम्पूर्ण क्लेशहरू नाश भएर पुरुषार्थको सिद्धि हुन्छ। यदि देवता आदिको प्रतिपादन गर्ने भएका वाक्यहरू वेदान्तवाक्यगत उपासनाका अङ्ग भएमा पनि कुनै विरोध छैन। परन्तु त्यसरी ब्रह्म उपासनाको अङ्ग चाहिँ हुनसक्तैन। एकत्वको ज्ञान प्राप्त भएपछि हेय र उपादेय नहुने हुनाले क्रिया, कारक आदि द्वैतविज्ञानको नाश हुनु सर्वथा युक्त छ। एकत्वको विज्ञानबाट नष्ट भएको द्वैतज्ञानको अस्तित्व फेरि कुनै हालतमा पनि सम्भव हुँदैन। जसबाट ब्रह्म उपासना विधिको शेष हो भनेर प्रतिपादन गर्नसकियोस्। यद्यपि अरू ठाउँमा विधिसँग सम्बन्ध नभईकन वेदवाक्यको प्रामाणिकता देख्न सकिँदैन। तर पनि आत्मविज्ञानको फल मोक्ष हो। अतः ब्रह्मविषयक शास्त्रको प्रामाण्यको निराकरण गर्नसकिँदैन। शास्त्रको प्रामाण्य अनुमानगम्य हुनसक्तैन। जसबाट कि त्यो अरू ठाउँमा देखिएको दृष्टान्तको अपेक्षा गरियोस्। यसबाट ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक भएको सिद्ध हुन्छ। (च)

यहाँ अर्काथरी पूर्वपक्ष उठाउँछन् – यद्यपि शास्त्र ब्रह्ममा प्रमाणका रूपमा छन् तापनि शास्त्र विधिको विषय अर्थात् उपासनाको अङ्ग ब्रह्म भएको बोध गराउँदछन्। जस्तै यूप, आहवनीय अर्थात् एकप्रकारको अग्नि आदि अलौकिक पदार्थ पनि विधिका अङ्ग हुन् भनेर शास्त्र बोध गराउँदछन्। त्यसै गरेर ब्रह्मको पनि बोध गराउँदछन्। यस्तो के कारणले गर्दछन् ? किनभने प्रवृत्ति अर्थात्

कुनै विषयमा मन लगाउनु अथवा निवृत्ति अर्थात् कुनै विषयबाट मन हटाउनु यो शास्त्रको प्रयोजन हो। अर्थात् शास्त्र कि त प्रवृत्तिपरक हुन्छन् अथवा निवृत्तिपरक हुन्छन्। किनभने शास्त्रको तात्पर्य जान्ने भएकाहरू भन्दछन् – 'दृष्टो हि.' अर्थात् त्यसको अर्थ क्रियाको ज्ञान गराउनु हो। यस्तै गरेर 'चोदनेति.' अर्थात् चोदना क्रियाको प्रवर्तक वचन हो। जहाँ लिङ्, लोट्, तव्यत् आदि प्रत्ययहरू लागेका पदहरू जुन वाक्यमा हुन्छन् ती चोदना अर्थात् प्रेरणा वाक्य हुन्छन्। 'तस्य ज्ञानं.' अर्थात् त्यसको ज्ञापक उपदेश हो। 'तद्भूतानां.' त्यसमा भूतार्थक पदहरूको कार्यवाची पदहरूका साथ उच्चारण गर्नुपर्दछ। 'आम्नायस्य.' अर्थात् वेद क्रियार्थक हो। अतः अक्रियार्थक वाक्य निष्फल हुन्छन्। यसकारण पुरुषलाई कुनै एक विषयमा प्रवृत्त अथवा निवृत्त गराउने शास्त्र सार्थक हुन्छन्। अरू वाक्यहरू तिनका अङ्गका रूपमा उपयोगी हुन्छन्। तिनै वाक्यहरूका साथ सादृश्य भएका हुँदा वेदान्तवाक्यहरू पनि त्यसैगरेर सार्थक हुन्छन्। यदि वेदान्तवाक्यहरू पनि विधिपरक हुन्छन्भने जसरी स्वर्ग आदिको कामना गर्नेहरूका लागि अग्निहोत्र आदि साधनहरूको विधान गरिएको छ, त्यसैगरेर अमृतत्वको कामना गर्नेहरूका लागि ब्रह्मविज्ञानको विधान गरिएको छ भन्नु ठीक हुन्छ। (छ)

जिज्ञास्य अर्थात् जिज्ञासा योग्य पदार्थको यहाँ भेद देखाइएको हो भनेर यदि भन्छौभने पनि कर्मकाण्डमा साध्य धर्म जिज्ञास्य हो र वेदान्तमा सिद्ध तथा अविनाशी ब्रह्म जिज्ञास्य हो। तिनमा अनुष्ठानको अपेक्षा गर्ने धर्मज्ञानको फलभन्दा ब्रह्मज्ञानको फल विलक्षण हुनुपर्दछ। किन्तु यहाँ त्यस्तो हुनसक्तैन। किनभने कार्यविधिमा प्रयुक्त भएको ब्रह्म नै प्रतिपाद्य अर्थात् वर्णन गर्न योग्य हो। किनभने 'आत्मा वा अरे.' अर्थात् हे मैत्रेयि ! आत्माको साक्षात्कार गर्नुपर्दछ। 'य आत्मा.' अर्थात् जुन आत्मा पापरहित

छ, त्यसको खोजि–गर्नुपर्दछ। त्यसलाई जान्ने इच्छा गर्नुपर्दछ। 'आत्मेत्येवोपासीत' अर्थात् आत्मा हो भनेर उपासना गर्नुपर्दछ। 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' अर्थात् आत्माको नै स्वलोकको रूपमा उपासना गर्नुपर्दछ। 'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' अर्थात् ब्रह्मलाई जान्ने ब्रह्म नै हुन्छ भन्ने इत्यादि विधान छन्। यसकारण यो आत्मा कुन हो ? त्यो ब्रह्म के हो ? यस्तो आकाङ्क्षा भएपछि ब्रह्मका स्वरूपको बोध गराउनका लागि त्यो ब्रह्म नित्य, शुद्ध, मुक्तस्वभाव, विज्ञानस्वरूप र आनन्दस्वरूप हो।

यी र अरू पनि वेदान्तवाक्यहरू उपयुक्त छन्। त्यस ब्रह्मको उपासनाबाट र शास्त्रबाट जानिने अदृष्ट मोक्षरूप फल प्राप्त हुन्छ। परन्तु वेदान्तवाक्यहरूलाई कर्तव्यविधिको शेष नमान्ने हो र तिनले वस्तुमात्रको कथन गर्दछन् भनेर मान्ने हो भने त हान र उपादान असम्भव हुन्छ। त्यस्तै 'सप्तद्वीपा.' अर्थात् सात द्वीप भएकी पृथिवी र 'राजाऽसौ गच्छति' अर्थात् यी राजा जान्छन् भन्ने इत्यादि वाक्यहरू जस्तै वेदान्त वाक्यहरू पनि अनर्थक हुन जालान्। यदि 'रज्जुरियं.' अर्थात् यो रज्जु हो सर्प होइन भन्ने इत्यादि वस्तुमात्र कथन पनि भ्रान्तिबाट उत्पन्न भएको भयको निवृत्ति गरेर सार्थकता देखापर्दछ। यसैगरेर यहाँ पनि असंसारी आत्मवस्तुको कथन संसाररूपी भ्रान्तिको निवृत्ति गरेर सार्थक हुन्छ। यो कुरा त्यसैबेला सम्भव हुन्छ। जसरी वस्तुस्वरूपको श्रवणबाट सर्पको भय निवृत्त हुन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्मस्वरूपको श्रवणमात्रबाट संसारित्वको भ्रान्ति हट्तछ भनिन्छ, परन्तु वास्तविकरूपमा त्यो भ्रान्ति हट्तैन। किनभने जसले ब्रह्मको श्रवण गरेको छ, उसमा पनि पूर्वकै सरह सुख, दुःख आदि सांसारिक धर्म देख्नसकिन्छ। 'श्रोतव्यः' अर्थात् श्रवण गर्नुपर्दछ, मनन गर्नुपर्दछ र निदिध्यासन अर्थात् सुनेका अर्थको निरन्तर दीर्घकालसम्म चिन्तन गर्नुपर्दछ। यसरी श्रवणपछि मनन र निदिध्यास देखापर्दछ। यसकारण उपासना विधिको विषय भएको हुनाले ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक

अर्थात् शास्त्र ब्रह्मको प्रमाण हो भन्ने कुरा अङ्गीकार गर्नुपर्ने हुन आउँछ। (ज)

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्ष आएपछि त्यसको परिहार उत्तरपक्षी यसरी गर्दछन् – यो कुरा होइन। किनभने कर्म र ब्रह्मविद्याको फलमा विलक्षणता अर्थात् भिन्नता छ। कायिक, वाचिक र मानसिक कर्म श्रुति र स्मृतिमा प्रसिद्ध छ, त्यो धर्म संज्ञक हो। जसको जिज्ञासा 'अथातो धर्मजिज्ञासा' भन्ने सूत्रमा सूचित अर्थात् प्रतिपादित भएको छ। प्रतिषेध वाक्यहरूबाट लक्षित भएका कारण परिहारका लागि हिंसादिरूप अधर्मको पनि परिहार गर्नुपर्दछ। चोदना जसको लक्षण छ त्यस्तो अर्थ र अनर्थरूप, धर्म एवं अधर्मको फल सुख र दुःख जसका प्रत्यक्ष छन्। तिनको उपभोग शरीर, वाणी र मनबाट हुन्छ। विषय र इन्द्रियका संयोगबाट ती उत्पन्न हुन्छन् भन्ने कुरा ब्रह्मादेखि लिएर स्थावरसम्ममा प्रसिद्ध छ। मान्छेदेखि लिएर ब्रह्मासम्म सम्पूर्ण शरीरधारीहरूमा सुखको तारतम्य श्रुतिमा वर्णित छ। सुखको तारतम्यबाट अधिकारीको तारतम्य पनि थाहा हुन्छ। फलकामना, सामर्थ्य आदि कारणहरूबाट अधिकारीको तारतम्य प्रसिद्ध छ।

उपर्युक्त अनुसार याग आदि अनुष्ठान गर्ने मान्छेहरू नै विद्या अर्थात् उपासनारूप समाधि विशेषका बलबाट उत्तरमार्गद्वारा जान्छन्। केवल इष्ट, पूर्त र दत्तरूप साधनहरूबाट सम्पन्न पुरुष धूम आदि क्रमबाट दक्षिण मार्ग जान्छन्। त्यहाँ पनि सुख र त्यसको तारतम्य शास्त्रहरूबाट थाहा हुन्छ। जस्तै 'यावत्संपात-मुषित्वा' अर्थात् भोग्य कर्महरूको निश्शेष नभएसम्म त्यहाँ बसेर त्यसपछि फर्कन्छ।

यसरी मान्छेदेखि लिएर नरकवासी र स्थावरसम्मका जीवहरूमा तारतम्यले रहेको सुखलेश प्रवर्तक धर्मबाट नै यी हुन्छन् भन्ने कुराको अनुमान गर्न सकिन्छ। यस अनुसार नै स्वर्गीय र नारकीय

जीवहरूमा दुःखको तारतम्य देख्न सकिन्छ। यसबाट तिनको कारण प्रतिषेधप्रवर्तक वाक्यहरूबाट लक्ष्यित अधर्मको र त्यसको अनुष्ठान गर्नेहरूको तारतम्य जानिन्छ।

यसप्रकार अविद्या आदि दोष भएकाहरूको धर्म र अधर्मका तारतम्यबाट शरीरग्रहणपूर्वक उत्पन्न भएको सुख र दुःखको तारतम्य अनित्य र संसाररूप हो। यो कुरा श्रुति, स्मृति र न्यायमा प्रसिद्ध छ। यसैगरेर 'न ह वै.' अर्थात् सशरीर आत्माको सुख र दुःखको नाश हुँदैन भनेर श्रुति पूर्व वर्णित संसाररूपको अनुवाद गर्दछ। 'अशरीरं वाव.' अर्थात् प्रिय र अप्रियले वस्तुतः शरीररहित आत्मालाई स्पर्श गर्दैनन्। यस श्रुतिबाट प्रिय र अप्रियका स्पर्शको प्रतिषेध गरिएको छ। यसले मोक्षसंज्ञक शरीररहित स्थिति चोदनालक्षण भएको धर्मबाट उत्पन्न हुने कुराको प्रतिषेध गरेको छ भन्ने अनुमान हुन्छ। किनभने यदि मोक्षलाई धर्मबाट उत्पन्न हुने भनेर मान्ने हो भने त्यसलाई प्रिय र अप्रियले छुँदैन भनेर मान्नु असङ्गत हुन्छ। शरीररहित स्थिति नै धर्मबाट उत्पन्न हुन्छ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने 'अशरीरं.' अर्थात् स्थूल देहरहित भएर अनेक अनित्य शरीरहरूमा रहने महान् र विभु आत्मालाई जानेर विद्वान् शोक गर्दैन। 'अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रः' अर्थात् प्राणरहित, मनरहित र शुद्ध। 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' अर्थात् यो पुरुष सङ्गरहित छ। इत्यादि श्रुतिहरूबाट यो स्थिति स्वाभाविक देखिन्छ। यसैकारण अनुष्ठेय कर्मका फलबाट विलक्षण मोक्षसंज्ञक शरीररहित स्थिति नित्य हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। (झ)

नित्य पनि दुईप्रकारका हुन्छन्। जस्तै परिणामी नित्य र पारिमार्थिक नित्य। परिमाणी नित्य त्यसलाई भनिन्छ जसको विकृति भइसकेपछि पनि ऊ यही हो यसप्रकारको बुद्धि नाश हुँदैन। जस्तै जगत् नित्य हो भनेर भन्नेहरूका मतमा पृथिवी आदि त्यसैगरेर साङ्ख्यका मतमा 'गुणपूर्वरूपपरित्यागे सति नानाप्रकार–

प्रतिभासः परिणामः' । परन्तु यो वास्तविक कूटस्थ अर्थात् 'कूटवत् निश्चलः सन् तिष्ठतीति कूटस्थः' यसको अर्थ निश्चल रहने वस्तु हो। आकाश सरह सर्वव्यापी हो। सम्पूर्ण विक्रियादेखि रहित नित्य, निरवयव र स्वयंप्रकाशस्वभावयुक्त हो। जहाँ धर्म र अधर्म आफ्ना कार्यहरू सुख र दुःखका साथ तीनै कालमा पनि सम्बन्ध राख्नसक्तैनन् । त्यो 'अन्यत्र धर्मादन्यत्रा.' अर्थात् धर्मदेखि, अधर्मदेखि, कार्यदेखि, कारणदेखि, भूतकालदेखि, भविष्यदेखि र वर्तमानदेखि पृथक् छ भन्ने इत्यादि श्रुतिहरूबाट सिद्ध शरीररहित स्थिति मोक्ष हो। यस भनाइबाट कर्मफलदेखि विलक्षण हुनाको कारण त्यो मोक्ष ब्रह्म हो। जसको जिज्ञासा प्रस्तुत छ। यदि त्यो मोक्ष कार्यशेष हो भनेर शास्त्रको उपदेश हो र मोक्ष कार्यसाध्य हो भनेर मान्ने हो भने मोक्ष अनित्य हुन्छ। मोक्ष अनित्य सिद्ध भएपछि न्यूनाधिक भावमा रहेको यथोक्त अनित्य कर्मफलजन्य अतिशयलाई नै मोक्ष मान्नु पर्‍यो। परन्तु सबै मोक्षवादीहरू मोक्षलाई नित्य भनेर मान्दछन् । यसकारण कार्यको अङ्गरूपबाट ब्रह्मको उपदेश गर्नु सङ्गत हुँदैन। (ञ)

त्यसैगरेर 'ब्रह्म वेद' अर्थात् जसले ब्रह्म जान्दछ, त्यो ब्रह्म नै हुन्छ। 'क्षीयन्ते.' अर्थात् पर भन्नाले सम्पूर्ण देवताहरूका अपेक्षा उत्कृष्ट हिरण्यगर्भ आदि पनि जसका अगाडि अवर अर्थात् निकृष्ट छन्, त्यस्ताका र कार्यका अधिष्ठानरूप ब्रह्मलाई देखेपछि द्रष्टाका प्रारब्ध बाहेक सञ्चित र आगामी कर्मसमेत नष्ट हुन्छन् । 'आनन्दं ब्रह्मणो.' ब्रह्मको स्वरूप आनन्दलाई जान्ने पुरुष कसैको भय मान्दैन। 'अभयं वै जनक' अर्थात् हे जनक ! तिमीले अभय ब्रह्मलाई प्राप्त गर्‍यौ। 'तदात्मानमेवावेदहं.' अर्थात् अज्ञान नाश भएपछि जीवसंज्ञक ब्रह्मले गुरुका उपदेशबाट आफूलाई नै 'म ब्रह्म हुँ' भनेर जान्यो। 'तस्मात्तत्सर्वमभवत्' अर्थात् त्यस ज्ञानबाट ऊ पूर्ण भयो। 'तत्र को मोहः' एकत्वको अनुभवबाट विद्वान्‌लाई शोक र मोह केही

हुँदैन । इत्यादि श्रुतिहरू ब्रह्मज्ञानपछि मोक्ष देखाउँदै ब्रह्मज्ञान र मोक्षका माझमा कार्यान्तरको वारण गर्दछन् । यसैगरेर 'तद्धैतत्.' त्यो ब्रह्म म अर्थात् प्रत्यगात्मा हुँ, यस्तो ज्ञान प्राप्त गरेर त्यसै ज्ञानबाट वामदेव मुनि शुद्ध ब्रह्म भए, उनले म मनु हुँ, म सूर्य हुँ भन्ने घोषणा गरे । यस श्रुति अनुसार ब्रह्मदर्शन र सर्वात्मभावका बीचमा कार्यान्तरको प्रतिषेध गर्नका लागि उदाहरणका रूपबाट भन्नुपर्दछ । जस्तै 'उभिएर गाउँछ । यसमा उभिने र गाउने क्रियाका बीचमा त्यस कर्ताको कार्यान्तर नहुने कुरा थाहा हुन्छ । 'त्वं हि नः पिता' अर्थात् तपाईं हाम्रा पिता हुनुहुन्छ । तपाईं हामीहरूलाई अविद्यारूप महासागरदेखि पार पुऱ्याउनुहुन्छ । 'श्रुत ह्येव' आत्मालाई जान्ने पुरुष शोकदेखि पार हुन्छ । यस्तो कुरा मैले भगवत्तुल्य पुरुषबाट सुनेको थिएँ । म शोक गर्दछु । शोक गर्ने भएको मलाई हे भगवन् ! ज्ञानरूपी डुँगाबाट शोकरूपी सागरदेखि पारि पुऱ्याइदिनुहोस् । 'तस्मै मृदित' अर्थात् भगवान् सनत्कुमारले ती पापरहित नारदलाई अज्ञानबाट पार गराइदिनुभयो, अर्थात् ब्रह्मज्ञान गराइदिनुभयो ।

यसरी उपर्युक्त श्रुतिहरू मोक्षका प्रतिबन्धकको निवृत्ति नै आत्मज्ञान हो भनेर देखाउँछन् । यसैगरेर न्यायबाट[१] पुष्ट भएको आचार्य गौतमप्रणीत सूत्र छ । त्यो सूत्र हो 'दुःखजन्म.' अर्थात् दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, धर्म, अधर्म, दोष र मिथ्याज्ञान, यिनीहरूमा कारणरूप उत्तरोत्तरको नाश भएपछि तिनको पूर्व पूर्व कार्यको नाश भएर मोक्ष प्राप्त हुन्छ । मिथ्याज्ञानको नाश चाहिँ ब्रह्म र आत्माको एकत्वज्ञानबाट हुन्छ । (ट)

ब्रह्म र आत्माको यो एकत्वज्ञान सम्पद्रूप होइन । जस्तै 'अनन्तं वै मनो' अर्थात् मन अनन्त छ, यो प्रसिद्ध छ । विश्वेदेव पनि अनन्त छन् । यसकारण मनमा अनन्त विश्वेदेवहरूको दृष्टि राख्नाले अनन्त लोक जित्नसकिन्छ । यस श्रुति अनुसार मनमा

विश्वदेव दृष्टि सम्पद्रूप हो। यो एकत्वविज्ञान अध्यासरूप अर्थात् 'अतस्मिन् तद्बुद्धिः' अर्थात् जसमा त्यो छैन, त्यसैमा त्यो छ भन्ने बुद्धि अध्यास हो। जस्तै 'मनो ब्रह्मेत्युपासीत' अर्थात् अन्तःकरण परब्रह्म हो भनेर उपासना गर्नुपर्दछ। 'आदित्यो' अर्थात् आदित्य ब्रह्म हो भनेर उपासना गर्नुपर्दछ।

यसरी मन आदित्य आदिमा ब्रह्मदृष्टि अध्यास हो। जसको निमित्तकारण विशिष्टक्रियायोग हो, जस्तै 'वायुर्वा संवर्गः' अर्थात् वायु नै संवर्ग हो। 'प्राणो वाव संवर्गः' अर्थात् प्राण नै संवर्ग हो। यसप्रकार आज्यको अवेक्षण आदि कर्महरू सरह जुन आत्मा कर्ममा अङ्ग हो। त्यसको संस्काररूप पनि आत्मज्ञान होइन। किनकि ब्रह्म र आत्माको एकत्वविज्ञानको सम्पदादिरूप मानौँ भने 'तत्त्वमसि' अर्थात् त्यो तिमी हौ। 'अहं ब्रह्मास्मि' म ब्रह्म हुँ। 'अयमात्मा ब्रह्म' अर्थात् यो आत्मा ब्रह्म हो। इत्यादि वाक्यहरूको तात्पर्य ब्रह्म र आत्माको एकताको प्रतिपादन गर्नु हो। यसबाट उनका पदहरूको अन्वय बाधित हुन्छ। 'भिद्यते' हृदयका रागादि ग्रन्थिहरू छिन्नभिन्न हुन्छन् र सम्पूर्ण संशयहरू दूर हुन्छन्, इत्यादि अज्ञाननिवृत्तिरूप फलका बोधक वाक्यहरूको बाध हुन्छ। 'ब्रह्म वेद' जसले ब्रह्मलाई जान्दछ, त्यो ब्रह्म नै हुन्छ भन्ने वाक्य जसले आत्मालाई ब्रह्मभाव प्रतिपादन गर्दछ, त्यो सम्पदादि पक्षमा उपपन्न हुनसक्तैन। यसकारण ब्रह्म र आत्माको एकत्वविज्ञान सम्पदा-दिपक्षमा उपपन्न हुनसक्तैन। अतः ब्रह्म र आत्माको एकत्व विज्ञान सम्पदादिरूप होइन।

यसरी उपर्युक्त अनुसार विचार गर्दा ब्रह्मविद्या पुरुषव्यापारको अधीन छैन। किन्तु प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको विषय वस्तुज्ञानको समान वस्तुका अधीन छन्। यस्तो ब्रह्म र त्यसको ज्ञानलाई कुनै पनि युक्तिले कार्यका साथ सम्बन्धको कल्पना गर्नसकिँदैन। 'विदि' अर्थात् जान्नु क्रियाको कर्मरूपबाट पनि कार्यका साथ ब्रह्मको

सम्बन्धको कल्पना गर्न सकिँदैन। 'विदि' अर्थात् जान्नु क्रियाको कर्मरूपबाट पनि कार्यका साथ ब्रह्मको सम्बन्ध छैन। किनभने 'अन्यदेव' अर्थात् त्यो जानेको भन्दा भिन्नै र नजानेको भन्दा पनि भिन्नै हो। त्यसैगरेर 'येनेदम्' अर्थात् जुन आत्माका कारण यस सम्पूर्ण प्रपञ्चलाई मान्छेले जान्दछ, त्यसलाई कुन साधनबाट जान्ने ? इत्यादि श्रुतिहरूबाट ब्रह्म विदिक्रियाको कर्म नभएको कुरा प्रतिपादन भएको छ। यसैगरेर उपास्ति क्रियाका कर्मरूपबाट पनि ब्रह्ममा कर्मसम्बन्धको प्रतिषेध हुन्छ। जस्तै 'यद्वाचानभ्युदितम्.' अर्थात् जुन वाणीबाट अनुक्त छ, अर्थात् त्यो ब्रह्म वागिन्द्रियको विषय होइन, किनभने जुन ब्रह्मबाट वाणी प्रेरित हुन्छ। यसप्रकार ब्रह्म इन्द्रियहरूको विषय नभएको थाहा हुन्छ। 'तदेव ब्रह्म.' अर्थात् त्यसैलाई तिमी ब्रह्म भनेर जान, त्यसलाई होइन, जसलाई मानिसहरू उपासना गर्दछन्।

यदि उपर्युक्त अनुसार ब्रह्म विषय होइन भने ता ब्रह्मलाई शास्त्रप्रमाणक भन्नु अयुक्त होला भनेर शङ्का गर्नु ठीक हुँदैन। किनभने अविद्याबाट कल्पित भेदको निवृत्ति गर्नु अर्थात् भेदलाई हटाउनु नै शास्त्रको प्रयोजन हो। शास्त्र ब्रह्मलाई 'इदम्' यसरी अर्थात् ज्ञानविषयत्वरूपबाट प्रतिपादन गर्न खोज्दैन। किन्तु ब्रह्म प्रत्यगात्मा भएको कारण अविषय हो भनेर प्रतिपादन गर्दै वेद्य अर्थात् जान्न योग्य वस्तु, वेदितृ अर्थात् जान्ने कर्ता र वेदना अर्थात् ज्ञान इत्यादिबाट कल्पित भेदहरूलाई दूर गर्दछ। (ठ)

उपर्युक्त सम्बन्धमा शास्त्र अर्थात् प्रमाणवाक्य यसप्रकार छन्। जस्तै – 'यस्यामतम्' अर्थात् जसले ब्रह्म जानेको छैन भन्छ उसले ब्रह्म जान्दछ, जसले ब्रह्म जानेँ भन्दछ, त्यसले ब्रह्म जानेको हुँदैन। किनभने जसलाई ब्रह्मज्ञान भएको छ, उसका लागि ब्रह्म अविदित अर्थात् विषयरूपबाट अज्ञात छ। वास्तवमा ब्रह्म ज्ञानको विषय नै

होइन । जो अज्ञानी छ उसका लागि ब्रह्म विषयरूपबाट विदित हुन्छ । किनभने उसले ब्रह्मलाई ज्ञानको विषय सम्भिएर मैले ब्रह्मलाई बुझेँ भन्दछ । 'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्ये' अर्थात् दृष्टि – इन्द्रियवृत्तिका साक्षीलाई तिमी देख्न सक्तैनौ । 'न विज्ञातेः.' अर्थात् बुद्धिवृत्तिका साक्षीलाई तिमी जान्न सक्तैनौ भन्ने इत्यादि श्रुतिहरू छन् ।

उपर्युक्त श्रुति प्रमाणहरूबाट के बुझिन्छ भने अविद्याबाट कल्पित संसारित्वको तत्त्वज्ञानबाट निवृत्ति भएपछि नित्यमुक्त आत्माको यथार्थ स्वरूपको ज्ञानभएको कारण मोक्षमा अनित्यत्व दोष आउँदैन । जसका मतमा मोक्ष उत्पाद्य अर्थात् उत्पन्न हुने योग्य हुन्छ, उसका मतमा मोक्ष मानसिक, वाचिक र शारीरिक क्रियाहरूको अपेक्षा राख्तछ भन्नु ठीक हो । त्यसैगरेर जसका मतमा मोक्ष विकार्य हो उसका मतमा पनि उपर्युक्त तीनैथरी क्रियाहरूको अपेक्षा रहन्छ । यी दुवैथरी पक्षहरूमा मोक्षको अनित्यता निश्चित छ । किनभने संसारमा विकृत हुने भएका दही आदि, उत्पन्न हुने भएका घट आदि नित्य देखिँदैनन् । जसका मतमा ब्रह्म प्राप्य हो, उसका मतमा पनि ब्रह्मलाई कार्यको अपेक्षा रहँदैन, किनभने ब्रह्म स्वात्मस्वरूप भएको कारण प्राप्य होइन । ब्रह्मलाई आत्मादेखि अतिरिक्त मानेमा पनि त्यो प्राप्य होइन, किनभने ब्रह्म आकाशको सरह सर्वत्र व्यापक भएको कारण सबैलाई ब्रह्मस्वरूप नित्य प्राप्त नै छ । मोक्ष संस्कार्य पनि होइन, जसले संस्कारका लागि व्यापारको अपेक्षा गरोस् । संस्कार्य पदार्थमा गुण थपेपछि अथवा दोष हटाएपछि संस्कृत हुन्छ । मोक्षमा गुण मिलाएर संस्कृत हुनु वा संस्कार गर्नु सम्भव छैन । किन कि मोक्ष ता जसमा अतिशय गर्न सकिँदैन, त्यसप्रकारको स्वरूपभूत तत्त्व हो । दोष हटाएर पनि ऊ संस्कृत हुन सक्तैन, किनभने मोक्ष नित्य शुद्ध ब्रह्मको स्वरूप हो ।

जसरी ऐनालाई पुछपाछ गरेपछि क्रियाद्वारा संस्कार हुन्छ र त्यसबाट ऐनाको छोपिएको उज्यालोपन प्रकट हुन्छ, त्यसरी नै क्रियाबाट आत्मामा संस्कार भएर आत्माको लुकेको वा तिरोहित भएको धर्म प्रकट हुन्छ भनेर भन्नसकिँदैन। किनभने आत्मालाई क्रियाको आश्रय मान्नु ठीक होइन। वास्तवमा जुन आश्रयमा क्रिया रहन्छ, त्यसलाई विकृत नगरीकन स्वयं रहनसक्तैन। यदि आत्मा क्रियाद्वारा विकृत भयोभने त्यो अनित्य हुन्छ। यसलाई 'अविकार्योऽयमुच्यते' अर्थात् यो आत्मा अविकारी हो। इत्यादि श्रुतिवाक्यको बाध हुन्छ। श्रुतिवाक्यको बाध हुनु ठीक होइन। अतः आत्माको आश्रय लिएर क्रिया रहन सम्भव छैन। अर्काको आश्रय लिएर रहने क्रियाको आत्माविषय होइन अर्थात् सम्बन्धी होइन। अतः त्यस क्रियाबाट आत्माको संस्कार हुनसक्तैन।

शरीरमा हुने स्नान, आचमन, यज्ञोपवीत आदि क्रियाहरूबाट देही अर्थात् आत्मा संस्कृत वा संस्कारयुक्त हुने कुरा देखिन्छ भनेर यदि भन्छौ भने त्यो ठीक होइन। किन कि देह आदिले युक्त अविद्यामा प्रतिबिम्बित आत्माको संस्कार हुन्छ। स्नान, आचमन आदि क्रियाहरूको देहका साथ सम्बन्ध प्रत्यक्ष नै छ। देहमा हुने भएको क्रियाबाट देहका साथ रहने भएको वस्तु नै संस्कृत हुन्छ। जसलाई अज्ञानले गर्दा आत्मा सम्झिइएको छ। जसरी देहमा हुने चिकित्साबाट सप्त धातुमा समता अर्थात् सन्तुलन आउँछ, त्यसबाट देहाभिमानी जीवमा म रोगमुक्त भएँ भन्ने बुद्धि उत्पन्न हुन्छ। देहका साथ सम्बद्ध, देहमा म र मेरो अभिमान राख्ने भएको त्यही आत्माले नै आरोग्य फल पाउँछ। त्यसैगरेर स्नान, आचमन, यज्ञोपवीत आदिबाट 'म शुद्ध हुँ, संस्कृत हुँ' भन्ने यस्तो बुद्धि जसमा उत्पन्न हुन्छ, त्यसैको संस्कार हुन्छ। यो ता देहका साथ सम्बद्ध नै हो। ऊ अर्थात् 'म' यस ज्ञानको विषय भएको अहंकर्ताबाट सबै क्रियाहरू हुन्छन् र त्यसको फल त्यसैले भोग्दछ। 'तयोरन्यः'

अर्थात् ती दुईमध्ये एउटा स्वादिष्ट कर्मफलको भोग गर्दछ र अर्को कर्मको फल भोग नगरीकन स्वयं प्रकाशरूपले रहन्छ । 'आत्मेन्द्रिय' अर्थात् शरीर, इन्द्रिय र मनले सहित भएको जीवात्मालाई नै विद्वान्हरू भोक्ता भन्दछन्, इत्यादि श्रुतिवाक्यहरू छन् । यस्तै गरेर 'एको देवः' अर्थात् सम्पूर्ण भूतमा एउटा स्वयंप्रकाश, गूढ, सर्वव्यापक, सबै प्राणीहरूको अन्तरात्मा, कर्महरूको साक्षी, सबै भूतहरूमा बस्ने अर्थात् सबैको अधिष्ठान भएर बस्ने साक्षी, केवल ज्ञाता, निर्गुण एवं दोषरहित आत्मा हो । 'स पर्यगात्' अर्थात् त्यो आत्मा सर्वव्यापक, दीप्तिमान्, लिङ्गशरीररहित अथवा अविनाशी, शुद्ध र पापबाट मुक्त छ, इत्यादि उपर्युक्त दुई मन्त्रहरूले ब्रह्ममा कुनै प्रकारको अतिशयले प्रवेश गर्नसक्तैन र ऊ नित्य शुद्ध छ भन्ने कुरा देखाउँछन् । मोक्ष ता ब्रह्मरूप नै हो । अतः ब्रह्म संस्कार्य पनि होइन । यसबाट मोक्षमा उत्पत्ति, विकार, प्राप्ति र संस्कार छैन भन्ने देखिन्छ । अतः मोक्षमा ज्ञान बाहेक क्रियाको लेशमात्र पनि सम्बन्ध स्थापित गर्न सकिँदैन । (ड)

ज्ञानलाई मनको क्रिया हो भनेर यदि कसैले भन्छभने त्यो भनाइ ठीक होइन । किनभने ज्ञान क्रियाभन्दा भिन्नै हो । वस्तु स्वरूपको अपेक्षाविना नै जसको विधान गरिन्छ त्यसलाई क्रिया भनिन्छ र जुन पुरुषका सङ्कल्पको अधीन छ । जस्तै 'यस्यै देवतायै.' अर्थात् जुन देवताका लागि अध्वर्युले हवि ग्रहण गरेको छ, त्यस देवताको होता वषट्कारका साथ ध्यान गरोस् । 'सन्ध्याम्' अर्थात् सन्ध्याको ध्यान मनले गरोस् । यसरी अरू पनि धेरै ठाउँमा क्रियाको विधान छ । ध्यान अर्थात् चिन्तन यद्यपि मानसिक हो तापनि पुरुषको अधीन भएका कारण गर्न, नगर्न र अन्यप्रकारले गर्न स्वतन्त्र छ । ज्ञानभने प्रमाणजन्य हो । प्रमाणले वस्तुको यथार्थ स्वरूपलाई ग्रहण गर्दछ । यसकारण ज्ञान गर्न, नगर्न अथवा अरू नै प्रकारले गर्नका लागि योग्य हुनसक्तैन । किनभने

त्यो केवल वस्तुका अधीनमा छ। त्यो विधिका अधीन र पुरुषका अधीनमा पनि छैन। अतः ज्ञान मानसिक भए तापनि ध्यानसँग यसको ठूलो भिन्नता छ। जस्तै 'पुरुषो' हे गौतम ! पुरुष अग्नि हो। 'योषा' हे गौतम ! स्त्री अग्नि हो। यी मन्त्रहरूमा स्त्री र पुरुषमा अध्यारोपित अग्नि मानसिक हो। त्यो केवल विधिजन्य भएको कारण क्रिया नै हो र पुरुषका अधीनमा छ। तर प्रसिद्ध अग्निमा जुन अग्निबुद्धि हुन्छ, त्यो न त विधिका अधीनमा छ न त पुरुषका अधीनमा छ। अतः त्यो ज्ञान नै हो क्रिया होइन। यसैप्रकार सबै अनुमान, शब्द आदि प्रमाणहरूका विषयमा बुझ्नुपर्छ। जब व्यवहारमा ज्ञान विधेय होइन भन्ने सिद्ध भयो तब यथाभूत अर्थात् अबाधित ब्रह्मात्मविषयक ज्ञान पनि विधिका अधीनमा छैन। हुनत ज्ञानका बारेमा लिङ् अर्थात् विध्यर्थक प्रत्यय अर्थात् आज्ञार्थक प्रत्यय लोट्, तव्यत् विधिवाचक कृत्प्रत्यय आदि प्रत्ययहरू देखापर्दछन् तापनि नियोग्यका अयोग्य ज्ञानविषयक भएको कारण ढुङ्गा आदिमा प्रयुक्त अस्त्रको धार सरह कुण्ठित हुन्छ, ज्ञेय ब्रह्मविधिको विषय होइन। किनभने ब्रह्म न हेय हो न त उपादेय नै हो।

उपर्युक्त अनुसार यदि ब्रह्म विधिको विषय होइनभने श्रुतिमा आएको 'आत्मा वा' अर्थात् आत्माको दर्शन गर्नुपर्दछ, श्रवण गर्नुपर्दछ भन्ने इत्यादि विधितुल्य वाक्यहरूको के प्रयोजन हो ? भन्ने विषयमा मान्छेको जुन स्वाभाविक प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसबाट मान्छेलाई पराङ्मुख गर्नु नै तिनको प्रयोजन हो। जुन मान्छे बाहिरी विषयमा 'इष्ट वस्तु मलाई प्राप्त होस् तर अनिष्ट प्राप्त नहोस्' भन्दै बहिर्मुख भएर प्रवृत्त हुन्छ, त्यसले ती विषयहरूबाट परम पुरुषार्थ प्राप्त गर्नसक्तैन। परम पुरुषार्थ प्राप्त गर्न खोज्नेले 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' अर्थात् आत्माको दर्शन गर्नुपर्दछ, इत्यादि वाक्यहरू शरीर र इन्द्रिय समूहको स्वाभाविक प्रवृत्तिका विषय अर्थात् शब्द आदिबाट निवृत्त गराएर तिनका

चित्तवृत्तिको प्रवाहलाई प्रत्यगात्मातिर जसरी हुनसक्तछ प्रवृत्त गराउँदछन् । आत्मस्वरूपको अन्वेषणमा प्रवृत्त भएको त्यस पुरुषलाई 'इदं सर्वं यदयमात्मा' अर्थात् यो जे जति छ सबै नै आत्मस्वरूप हो । 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवा.' अर्थात् जुन अवस्थामा उसका लागि सबै आत्मरूप नै भइसक्यो भने त्यस अवस्थामा उसले कुन साधनले कसलाई देखोस् र कसले कसलाई जानोस् । जुन जान्नेवाला हो त्यसलाई केले जान्ने । 'अयमात्मा ब्रह्म.' अर्थात् यो आत्मा ब्रह्म हो । यसरी श्रुतिहरू अहेय र अनुपादेय आत्मतत्त्वको उपदेश गर्दछन् । आत्मज्ञान भएपछि कर्तव्यकर्म केही पनि बाँकी रहँदैन । यसकारण ब्रह्मज्ञानबाट कुनै कुराको ग्रहण र कुनै कुराको त्याग पनि हुँदैन भनेर जुन पूर्ववादीहरूले भनेका थिए, यो कुरा ठीकै देखिन्छ । हामीहरू पनि त्यस कुरालाई अङ्गीकार गर्दछौँ । ब्रह्म र प्रत्यगात्माको ऐक्यज्ञान भएपछि सम्पूर्ण कर्तव्यकर्मको नाश हुन्छ । कुनै पनि कर्तव्य बाँकी रहँदैन र कृतार्थता हुन्छ भन्ने भनाइ हामी वेदान्तीहरूको भूषण नै हो । (ढ)

'तथा च श्रुतिः.' अर्थात् यस विषयमा श्रुति र स्मृतिले 'आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पुरुषः । किमिच्छन् कस्य कामाथ शरीमनुसंज्वरेत् ॥ – 'एतद् बुद्ध्वा' अर्थात् यो स्वयंप्रकाश आत्मा म हुँ, यस्तो जुन पुरुषले जान्दछ, ऊ कुन फलको इच्छाले र कुन भोक्ताका लागि सन्तप्त हुँदै शरीरलाई दुःख देला । हे अर्जुन ! यस गुह्यतम तत्त्वलाई जानेर पुरुष ज्ञानी र कृतार्थ हुन्छ । यसकारण वेदान्त उपासना विधिको विषयत्व–रूपबाट ब्रह्मको बोध गराउँदैन । प्रवृत्तिविधि, निवृत्तिविधि र तिनका अङ्गहरूका बाहेक केवल वस्तुको प्रतिपादन वेदले गर्दैन भनेर केही भन्दछन् । तिनीहरूको भनाइ ठीक होइन । किनभने उपनिषद्बाट ज्ञेय पुरुष अन्य अर्थात् कर्मको शेष हुँदैन । केवल उपनिषद्बाट मात्रै ज्ञात जुन पुरुष हो त्यो असंसारी हो । त्यो उत्पाद्य, विकार्य आदि चार प्रकारका द्रव्यहरूदेखि

विलक्षण हो र ऊ आफैँमा स्थित छ। अतः ब्रह्म अन्य शेष होइन। त्यो छैन अथवा जान्न सकिँदैन भनेर पनि भन्न सकिँदैन। किनभने 'स एष' अर्थात् यो होइन, यो होइन, यसरी जुन आत्मा उपनिषद् हो, त्यो यही हो। अतः आत्मालाई निषेध गर्न सकिँदैन। किनभने जसले निषेध गर्छ त्यही आत्मा हो।

आत्मा 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय भएको हुँदा उपनिषद्बाट नै जानिन्छ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने आत्मा 'अहम्' अर्थात् 'म' यस प्रतीतिको साक्षी हो, विषय होइन। 'अहम्' यस प्रत्ययको विषय जुन कर्ता हो, त्यसभन्दा भिन्नै उसैको साक्षी र सबै भूतमा रहेको त्यस सम, एक, कूटस्थनित्य, सर्वस्वरूप, पुरुषलाई कर्मकाण्ड अथवा तर्कशास्त्रद्वारा कसैले पनि जान्न सकेको छैन। यसकारण त्यसको कसैले पनि निराकरण गर्न सक्तैन र न यसलाई विधिको अङ्ग नै भन्न सकिन्छ। ब्रह्म सबैको आत्मा भएको हुँदा न ब्रह्म हेय हो न उपादेय हो। पुरुषलाई छोडेर अरू सबै विकारी पदार्थ विनाशी हुन्। पुरुष चाहिँ अविनाशी हो। किन कि उसलाई नाश गर्ने कोही छैन। कूटस्थ नित्य हो। उसमा विकारका कुनै कारण छैनन्। निर्विकार भएको कारण नै नित्य, शुद्ध, बुद्ध, एवं मुक्त स्वभाव छ। त्यसैकारण 'पुरुषान्नपरं' अर्थात् पुरुषभन्दा पर केही छैन, ऊ सबैभन्दा पराकाष्ठा अर्थात् अन्तिम सीमा हो। ऊ नै परम पुरुषार्थ हो। यस श्रुतिमा पुरुषभन्दा कोही छैन भनिएको छ। 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' अर्थात् त्यस उपनिषद्गम्य पुरुषका बारेमा म तिमीसँग सोद्धछु। यस श्रुतिमा पुरुषको 'औपनिषदम्' यो विशेष उपनिषद्बाट नै मुख्यतया पुरुषको ज्ञान हुन्छ भन्ने हो। अतः वेदभाग सिद्ध वस्तुको प्रतिपादन गर्दछन् भन्ने कथन साहसमात्र हो। शास्त्रको तात्पर्य जान्नेहरूले 'दृष्टो हि' अर्थात् कर्मको बोध गराउनेमा तिनको उपयोग हुन्छ भनेर जुन वचन देखाएका छन् ती धर्मजिज्ञासाका विषय भएका हुँदा विधिप्रतिषेध शास्त्रका प्रकरणमा जुन सिद्ध

अर्थका प्रतिपादक वाक्य हुन् ती तत्परक हुन् भनेर बुझ्नुपर्दछ। 'आम्नायस्य' अर्थात् वेद क्रियार्थक हो, यसकारण अक्रियार्थक वाक्य अनर्थ हुन्। यस न्यायका नियम अनुसार मान्ने भएका मीमांसकहरूका मतमा दधि, सोम इत्यादि सिद्ध वस्तुहरूका उपदेशवाचक पदहरू अनर्थक होलान्।

यदि प्रवृत्तिविधि र निवृत्तिविधिभन्दा अतिरिक्त सिद्ध वस्तुको पनि जुन धर्मका लागि उपयोगी भएका कारणबाट शास्त्र उपदेश गर्दछ भने कूटस्थ नित्य सिद्ध वस्तुको उपदेश किन नगर्ला ? अवश्य गर्दछ। उपदिष्ट हुने भएको सिद्ध वस्तु केवल उपदेशबाट नै क्रिया हुँदैन। सिद्ध वस्तु यदि क्रिया न हओस्, किन्तु क्रियाको साधन भएको कारण त्यसको उपदेश क्रियार्थक नै हो भन्नु दोष होइन। किनभने सिद्ध वस्तु यद्यपि क्रियार्थक हो तापनि शास्त्रबाट केवल वस्तुको नै उपदेश हुन्छ र त्यो वस्तु वस्तुतः कार्योत्पादन शक्तिले युक्त नै हुन्छ। क्रियार्थत्व त्यसको प्रयोजन हो। यदि दधि आदि सिद्ध पदार्थलाई कार्यशेष मान्ने हो भने पनि त्यो पदार्थ दधि आदि शब्दबाट उपदिष्ट होइन भन्न सकिँदैन। (ण)

यदि सिद्ध वस्तुको उपदेश हुन्छ नै भने यसबाट तिमीलाई के फाइदा ? भनेर पूर्वपक्षी प्रश्न गर्दछन्। यसको जबाफ दिँदै दधि आदि पदार्थहरूका जस्तै अज्ञात आत्मवस्तुको पनि शास्त्रद्वारा उपदेश हुनु ठीक हुन्छ भनेर सिद्धान्ती भन्दछन्। आत्मज्ञानद्वारा संसारको कारणभूत मिथ्याज्ञानको नाश हुन्छ। यसकारण क्रियाका साधन वस्तुका उपदेशका सरह आत्मवस्तुको उपदेश पनि सार्थक हो। 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' अर्थात् ब्राह्मणलाई मार्नु हुँदैन भनेर केही ठाउँमा निवृत्तिको उपदेश गरिएको छ। त्यो न क्रिया हो, न त त्यो क्रियाको साधन नै हो। यदि अक्रियार्थक वाक्यहरूको उपदेश अनर्थक हुन्छ भने त 'ब्राह्मणो' इत्यादि निवृत्तिको उपदेश व्यर्थ हुने भयो। त्यसो हुनु इष्ट होइन। 'नञ्' को रागतः प्राप्त हनन

क्रियाका साथ सम्बन्ध हुनाले हनन क्रियाबाट निवृत्त भएर औदासीन्य स्वीकार गर्नु नै अर्थ हो। यस अर्थभन्दा भिन्न लक्षणाद्वारा अहनन सङ्कल्प आदि अर्थात् अप्राप्त क्रियारूप नञ्को कल्पना गर्न सकिँदैन। आफ्ना सम्बन्धी पदार्थको अभावको बोध गराउनु नञ्को स्वभाव हो। अभाव ज्ञान औदासीन्यको कारण हो। जसरी आगो दाउरा डढाएर स्वयं निभ्दछ, त्यसैगरेर त्यो ज्ञान रागको नाश गरेर आफू स्वतः शान्त हुन्छ। यसकारण प्रजापतिव्रत आदिलाई छोडेर 'ब्राह्मणो.' इत्यादि स्थलहरूमा प्रकरणप्राप्त क्रियाबाट निवृत्त भएर औदासीन्य स्वीकार गर्नु नै 'नञ्' यस प्रतिषेधको अर्थ हो भनेर हामीहरू मान्दछौँ। यसकारण पुरुषार्थका अनुपयोगी, उपाख्यान आदि भूतार्थवाद 'आम्नायस्य' यस सूत्रबाट अनर्थक भनिएको हो भन्ने सम्भनुपर्दछ।

कर्तव्यविधिका साथ सम्बन्धविना नै भनिने केवल पदार्थ 'सप्तद्वीपा' अर्थात् सात द्वीपयुक्त पृथिवी इत्यादि भनाइका सरह निरर्थक हो भनेर जुन भनिन्छ, त्यसको यो रज्जु हो, सर्प होइन, यसरी वस्तुमात्रको कथनबाट पनि प्रयोजन देख्न सकिन्छ इत्यादि कुरा भनेर निराकरण गरिएको छ। जसले ब्रह्मको श्रवण गरेको छ, त्यसमा पनि पहिलेकै सरह सांसारिकता देख्नमा आउँछ। यसकारण रज्जुस्वरूपको कथनका सरह ब्रह्मस्वरूपको कथन सार्थक हुँदैन। यस्तो पहिले जुन शङ्का गरियो, त्यसको उत्तरमा सिद्धान्ति यसरी भन्दछन् – जसलाई 'म ब्रह्म हुँ' यस्तो अनुभव हुन्छ, त्यो पहिलेकै सरह संसारी हो भनेर भन्न सकिँदैन। किनभने वेदरूप प्रमाणबाट उत्पन्न ब्रह्मात्मभावसँग संसारित्वको विरोध छ। शरीर आदिमा आत्मबुद्धि राख्ने भएको पुरुषमा दुःख, भय आदि देखिन्छन् तर वेदरूप प्रमाणद्वारा त्यसै पुरुषलाई 'ब्रह्म आत्मा हो' यसप्रकारको ज्ञान भएपछि पहिलेको बुद्धि निवृत्त हुन्छ। त्यसपछि मिथ्याज्ञानबाट हुने भएका दुःख, भय आदि त्यस ज्ञानी पुरुषमा रहन्छन् भनेर कल्पना गर्न सकिँदैन।

यो धन मेरो हो भनेर अभिमान गर्ने धनी गृहस्थलाई त्यस धनका चोरीबाट दुःख भएको देख्न सकिन्छ। यदि त्यही गृहस्थ पुरुष संसारलाई त्याग गरेर धनको अभिमानलाई छोडिदिन्छ भने त्यसलाई उक्त धनको चोरीबाट हुने दुःख हुँदैन। त्यसैगरेर कुण्डल लाउने व्यक्तिमा 'मैले कुण्डल लगाइरहेको छु' यस अभिमानबाट उत्पन्न हुने सुख देख्नसकिन्छ। किन्तु त्यही मानिस कुण्डलरहित भयो भने अथवा उसमा कुण्डलित्वाभिमान रहेन भने कुण्डल पहिरेको अभिमान र सुख त्यस पुरुषमा रहँदैन। सोही कुरा 'अशरीरं वाव' अर्थात् शरीररहित भएको आत्मालाई सुख र दुःखले स्पर्श गर्दैनन् भनेर यस श्रुतिले पनि भनेको छ। शरीरपात भएपछि शरीररहित स्थिति मिथ्याज्ञानबाट हुन्छ। 'शरीर नै आत्मा हो' यस अभिमानरूप मिथ्या ज्ञानलाई छोडेर अरू कुनै पनि कारणबाट आत्मामा सशरीरत्वको कल्पना गर्नसकिँदैन। कर्मले उत्पन्न हुने भएका कारण शरीररहित स्थिति नित्य हो भनेर हामीहरूले पहिले नै भनिसकेका छौँ। आत्माद्वारा गरिएका धर्म र अधर्मबाट उसलाई शरीर प्राप्त हुन्छ भन्नु निश्चितै ठीक होइन। किनभने आत्माको शरीरका साथ सम्बद्ध नै असिद्ध छ। अतः धर्म र अधर्म आत्माद्वारा गरिएका हुन् भन्ने कुरा नै असिद्ध हो।

आत्माको शरीरसँग सम्बन्ध हुँदा धर्म र अधर्मको उत्पत्ति हुन्छ। आत्माबाट भएका वा आत्माले गरेका धर्म र अधर्मसँग शरीरको सम्बन्ध हुँदा अन्योन्याश्रय अर्थात् परस्पर सापेक्ष हुन्छ। यी दुवैको परस्पर कार्यकारणभाव अनादि हो भनेर मान्नु पनि केवल अन्धपरम्परा हो। आत्माको क्रियाका साथ सम्बन्ध नहुने हुँदा आत्मा कर्ता पनि हुनसक्तैन। कर्मचारीहरूका सन्निधानमात्रबाट राजा आदिमा कर्तृत्व देखिन्छ भनेर भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने धन आदि दिएर काम गराइएका नोकर चाकरका साथ सम्बन्ध हुनेभएको हुँदा राजा आदिमा कर्तृत्व हुनु ठीक हो। किन्तु

आत्माको शरीर आदिका साथ धन आदि दिएर स्वस्वामिसम्बन्ध स्थापना भएको हो भनेर कसैले पनि कल्पना गर्न सक्तैन। परन्तु मिथ्या अभिमान भने सम्बन्धको प्रत्यक्ष कारण हो। अतः जबसम्म मिथ्या अभिमान रहन्छ, तबसम्म आत्मामा यजमानत्व रहन्छ। यस विषयमा प्रभाकर देह आदिबाट भिन्न आत्माको आफ्ना देह आदिमा अभिमान गौण हो तर मिथ्याभने होइन भन्दछन्। किन्तु यो भनाइ ठीक होइन। किनभने जसले दुई वस्तुको भेद जान्दछ, त्यसैलाई गौण र मुख्यको ज्ञान हुन्छ भन्ने कुरा प्रसिद्ध छ। जसलाई दुई वस्तुको भिन्नता थाहा छ, जस्तै केसर आदिले युक्त आकृति विशेष अन्वय व्यतिरेकबाट सिंहशब्द प्रसिद्ध छ। त्यसदेखि भिन्न क्रूरता र शूरता आदि प्रायिक सिंहका गुणहरूबाट सम्पन्न पुरुषको पनि ज्ञात हुन्छ। त्यस पुरुषका सिंहगुणसम्पन्न मनुष्यमा प्रयोग हुने सिंहशब्दको प्रयोग र सिंहज्ञान गौण हुन्छन्। परन्तु जसलाई वस्तुहरूका भेदको ज्ञान छैन, उसलाई हुँदैन। त्यसलाई ता अर्को अर्थमा अर्को पदार्थको वाचकशब्दको प्रयोग र अर्को शब्दबाट अर्कोको ज्ञान भ्रान्तिबाट मात्रै हुन्छ, गौण होइन। जस्तै मन्द अन्धकारमा 'यो ठूटो हो' यस्तो विशेषज्ञानका अभावका समयमा 'पुरुष' यो शब्द र ज्ञान ठूटोमा हुन्छ। जस्तै शुक्तिमा अकस्मात् 'यो रजत हो' यो शब्द प्रयोग र ज्ञान निश्चित हुन्छ। यसैगरेर देह आदि समुदायमा प्रधानरूपबाट हुने भएको 'अहम्' अर्थात् 'म' यस्तो शब्दप्रयोग र ज्ञान आत्मा र अनात्माको विवेक नहुनाले उत्पन्न हुन्छ। यिनलाई गौण कसरी भन्ने ?

आत्मा र अनात्माको भेद जान्ने पण्डितहरूलाई पनि सामान्य गोठालाका सरह शरीर आदिमा 'म' यस्तो शब्द प्रयोग गर्ने र त्यस्तो ज्ञान भ्रान्तिबाट उत्पन्न हुन्छ। यसकारण आत्मालाई देह आदिदेखिन् भिन्नै मान्नेहरूको शरीर आदिमा हुने भएको 'म' यो ज्ञान मिथ्या नै हो, गौण होइन। यसबाट सशरीरत्व मिथ्या

ज्ञानबाट हुन्छभन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। अतः जुन ज्ञानीलाई मिथ्या ज्ञान नष्ट भएको छ, उसलाई जीवित अवस्थामा नै अशरीरत्वस्थिति प्राप्त हुन्छ। (त)

ब्रह्मज्ञानीका सम्बन्धमा 'तद्यथा.' अर्थात् जसरी जहाँ सर्पले आफ्नू काँचुलीको अभिमान छोडिदिन्छ र त्यो काँचुली बल्मीक आदिमा फ्याँकिन्छ। त्यसैगरेर विद्वान्ले पनि आफ्नो शरीरको अभिमान छोडिदिन्छ। शरीर त्यसै रहन्छ। त्यस अवस्थामा त्यस शरीरमा बस्ने आत्मा अशरीरी हुन्छ, मरणरहित हुन्छ, ब्रह्म हुन्छ, ऊ स्वयं प्रकाश आनन्द नै हुन्छ। 'सचक्षुरचक्षु.' अर्थात् वस्तुतः त्यो ब्रह्म नेत्ररहित भएर पनि नेत्रसहितको सरह, कान नभए पनि कान भए सरह, वाणी नभए पनि वाणी भए सरह, मन नभए पनि मन भए सरह र प्राण नभए पनि प्राण भए सरह हुन्छ भन्ने श्रुतिहरू छन्। त्यसैगरेर स्मृतिमा पनि भनिएको छ – 'स्थित प्रज्ञस्य' आदि। यसमा पनि स्थितप्रज्ञको लक्षण देखाउँदै विद्वान्को प्रवृत्तिका साथ कुनै सम्बन्ध हुँदैन भनेर देखाइएको छ। यसकारण 'म ब्रह्म हुँ' भनेर जसले साक्षात्कार गर्दछ, ऊ पहिलेका सरह संसारी रहँदैन। जुन व्यक्ति पहिलेकै सरह संसारी हुन्छ, त्यसले ब्रह्मात्मभाव प्राप्त गरेको छैन भनेर सम्झनुपर्दछ। यसकारण शास्त्र निर्दोष हुन्छ। पूर्वपक्षीले पहिले श्रवण पछि मनन, मननपछि निदिध्यासन देखिएको हुँदा ब्रह्म विधिशेष हो, स्वरूप पर्यवसायी होइन भनेका थिए। तर त्यो भनाइ ठीक होइन। किनभने श्रवण सरह मनन र निदिध्यासन ब्रह्मको साक्षात् ज्ञानका लागि हुन्।

यदि अवगत अर्थात् साक्षात् ज्ञान ब्रह्म कतै कर्म आदिमा विनियोग भएको भए, त्यो विधिको अङ्ग हुन्थ्यो। किन्तु त्यस्तो ता होइन, जहाँ उपासना विधिपरत्वरूपबाट ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक होस्। यो सम्भव छैन। विधिशेष नभएको कारण ब्रह्म स्वतन्त्ररूपले शास्त्रप्रमाणक हो। किनभने वेदान्त वाक्यहरूको समन्वय ब्रह्ममा नै

हुन्छ, यस्तो सिद्ध हुन्छ। यस्तो हुँदा नै 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' भन्ने ब्रह्म विषयक पृथक् शास्त्रको आरम्भ गर्नु ठीक हुन्छ। वेदान्त यदि उपासनाविधिको विषय हुँदो हो त 'अथातो धर्मजिज्ञासा' यस शास्त्रको पहिले नै आरब्ध भएको कारण फेरि 'ब्रह्मजिज्ञासा' शास्त्रको आरम्भ गर्नुपर्ने थिएन। यदि केही गरेर आरम्भ नै भइगएको भए तापनि 'अथातः क्रत्वर्थ' अर्थात् अब क्रत्वर्थ र पुरुषार्थको जिज्ञासा भन्ने सूत्रमा सरह र 'अथातः परिशिष्ट' अर्थात् अब अवशिष्ट धर्मको जिज्ञासा भनेर यसरी आरम्भ हुन्थ्यो। ब्रह्म र आत्माको एकत्वज्ञानको प्रतिज्ञा पूर्वमीमांसामा छैन। अतः यसका लागि 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' यसप्रकार शास्त्रको आरम्भ अत्यन्त उपयुक्त छ। यसबाट 'म ब्रह्म हुँ' यस्तो ज्ञान नभएसम्म नै सबै प्रमाण हुन्। किनभने हेय र उपादेयरहित अद्वैत आत्मतत्त्वको ज्ञान भएपछि त्यस अवस्थामा जसको न कुनै विषय हुन्छ न त प्रमाता हुन्छ। यस्ता प्रमाण नै हुनसक्तैनन्। ब्रह्मवेत्ताले भन्दछ –

गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात्।
सद्ब्रह्मात्माहमित्येवं बोधे कार्यं कथं भवेत्॥

अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक् प्रमातृत्वमात्मनः।
अन्विष्टः स्यात् प्रमातैव पाप्मदोषादिवर्जितः॥

देहात्मप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पितः।
लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात्॥

अर्थात् अबाधित, परिपूर्ण, सर्वसाक्षी 'म हुँ' यस्तो बोध भएपछि पुत्र, देह आदिको बाध हुन्छ, अर्थात् त्यो सबै मायामात्रै हो, वास्तविक होइन, यस्तो निश्चय हुन्छ। यसबाट गौण, मिथ्या अर्थात् छोरा, पत्नी, देह आदिमा आत्माभिमान निवृत्त भएपछि विधि, निषेध आदि व्यवहार कसरी हुनसक्तछन् ? अर्थात् कुनै प्रकारले पनि हुनसक्तैनन्। 'अन्वेष्टव्य' अर्थात् जुन आत्माको ज्ञान

गर्नुछ त्यस आत्माको ज्ञान गर्नुभन्दा पहिले आत्मा प्रमाता हुनसक्तछ। प्रमाताका स्वरूपको ज्ञान भएपछि त्यही आत्मा पाप, राग, द्वेष आदि दोषहरूबाट शून्य परमात्मस्वरूप भइहाल्दछ। 'देहात्म' अर्थात् जसरी 'म शरीर हुँ' यो ज्ञान कल्पित भएर पनि प्रमाण मानिन्छ। यसैगरेर प्रत्यक्ष आदि लौकिक प्रमाण पनि आत्मसाक्षात्कार पर्यन्त प्रमाण हुन्। (त)

चौथो सूत्रको शाङ्करभाष्यको नेपाली अनुवाद समाप्त भयो।

लेखकका प्रकाशित ग्रन्थहरु

१. उसैको लागि एक अध्ययन – २०२६
२. ऋतुमन्थन, समीक्षात्मकग्रन्थ – २०४४
३. सिर्जनाका फूलहरू, कवितासङ्ग्रह – २०५१
४. बहादुर शाह, खण्डकाव्य – २०५२
५. श्रद्धाञ्जलि, शोककाव्य – २०५२
६. गीत तथा भजनहरू – २०५२
७. अमरसिंहको चिट्ठी, खण्डकाव्य – २०५३
८. क्रान्तिदूत, खण्डकाव्य – २०५३
९. विविधयात्रा, कवितासङ्ग्रह – २०५५
१०. यात्रैयात्रा, कवितासङ्ग्रह – २०५८
११. पत्रैपत्र, कवितासङ्ग्रह – २०५९
१२. पृथ्वीविजय, काव्य – २०६२
१३. ज्ञान र भक्ति – २०६३
१४. रासपञ्चाध्यायी – २०६४
१५. तीर्थहरूको यात्रावृत्तान्त – २०६४
१६. ब्र□साक्षात्कार – २०६५
१७. उपनिषत्सार – २०६७
१८. ब्र□सूत्रसार – २०६७
१९. अनुस्मृति – २०६७
२०. मणिरत्नमालाको अनुवाद – २०६७
२१. वन्दना – २०६८
२२. ब्र□सूत्रको अध्यास र चतुसूत्री – २०६८
२३. वेदान्तपरिभाषासार – २०६८
२४. कविशतक – २०६८
२५. तेस्रो अष्ट्रेलियायात्राको दैनिकी – २०६९
२६. अद्वैतसिद्धिः – २०६९
२७. परमसत्य – २०६९
२८. श्रीकृष्णाय वयन्नुमः – २०६९
२९. अध्यास – २०६९